



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

El “otro” como sujeto y no como objeto: aclaraciones sobre el concepto del otro en El ser y la nada de Jean-Paul Sartre

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía con mención en
Historia de la Filosofía

AUTOR

Luis Alfonso TORRES RAMIS

ASESOR

Carlos Guillermo VIAÑA RUBIO

Lima, Perú

2018



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Torres, L. (2018). *El “otro” como sujeto y no como objeto: aclaraciones sobre el concepto del otro en El ser y la nada de Jean-Paul Sartre*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas / Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.



UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER

A los veintinueve días del mes de agosto de dos mil dieciocho, siendo las 17.00 horas, en el local de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores: Mg. Jorge Quispe Cárdenas (Presidente), Carlos Guillermo Viaña Rubio (Asesor), Dr. Roberto Katayama Omura (Informante), Mg. Jaime Villanueva Barreto (Informante) y Dra. Verónica Sánchez Montenegro (Miembro) para calificar la sustentación de la tesis titulada EL "OTRO" COMO SUJETO Y NO COMO OBJETO: ACLARACIONES SOBRE EL CONCEPTO DEL OTRO EN EL SER Y LA NADA DE JEAN-PAUL SARTRE; presentada por el señor Torres Ramis Luis Alfonso Bachiller en Psicología con especialidad en Psicología Clínica, para optar el Grado de Magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía.


Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Art. 61 del Reglamento General de Estudios de Posgrado, aprobado por R.R. N° 00301-R-09 del 22 de enero de 2009.

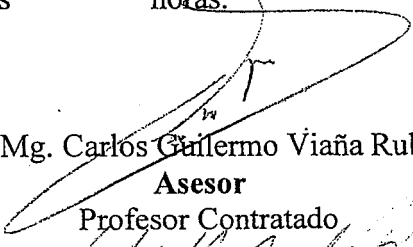
Muy Buena (17)

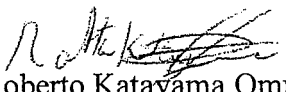
Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía al bachiller Torres Ramis Luis Alfonso.

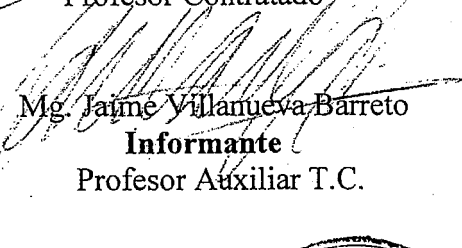
El acto académico de sustentación concluyó a las


horas.


Mg. Jorge Quispe Cárdenas
Presidente
Profesor Principal T.C.


Mg. Carlos Guillermo Viaña Rubio
Asesor
Profesor Contratado


Dr. Roberto Katayama Omura
Informante
Profesor Asociado T.C.


Mg. Jaime Villanueva Barreto
Informante
Profesor Auxiliar T.C.


Dra. Verónica Sánchez Montenegro
Miembro
Profesora Auxiliar T.C.



*A mi familia por su manera.
A San Marcos, mis docentes y a mi asesor por sus lecciones.
A las hormigas por su inquebrantable determinación.*

*“Basta con que un hombre odie a otro para que el odio vaya corriendo hasta la
humanidad entera”*

Jean-Paul Sartre

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCCIÓN | 5 |
| CAPÍTULO I | 16 |
| EI SER Y LAS ESTRUCTURAS DEL SER EN <i>EL SER Y LA NADA</i> | |
| 1.1. El Ser [<i>être</i>] | 16 |
| 1.2. El ser en-sí [<i>être pour-soi</i>] | 19 |
| 1.3. El ser para-sí [<i>être pour-soi</i>] | 22 |
| 1.4. El ser para-otro [<i>être pour-autrui</i>] | 28 |
| CAPÍTULO II | 33 |
| CONCEPCIONES DE LA ALTERIDAD SARTREANA DESDE SUS CRÍTICOS | |
| 2.1. Rodríguez García y el otro como amenaza | 33 |
| 2.2. Gómez Muller y la caída del sujeto sartreano | 35 |
| 2.3. Vicente Fantone y la mutua cosificación | 38 |
| 2.4. Amparo Ariño y la libertad para sí | 39 |
| 2.5. Walter Biemel y el ser cuasi-en-sí | 40 |
| 2.6. Ignacio Abello y el otro como necesario | 43 |
| CAPÍTULO III | 47 |
| EI OTRO EN <i>EL SER Y LA NADA</i> | |
| 3.1. El reconocimiento del otro como sujeto | 47 |

| | |
|---|------------|
| 3.2. La diferencia entre prójimo-objeto y prójimo-sujeto | 50 |
| 3.3. El otro como sujeto y no como objeto | 55 |
| CAPÍTULO IV | 64 |
| PERSPECTIVAS SOCIALES | |
| 4.1. La libertad sartreana y el otro | 64 |
| 4.2. La orfandad del <i>ser</i> sartriano | 78 |
| 4.3. El <i>volver-a-sí-mismo</i> como cura contra la deshumanización y despersonalización humana | 87 |
| 4.3.1. Deshumanización | 87 |
| 4.3.2. Cosificación | 90 |
| 4.3.3. Vacío-de-sí-mismo | 93 |
| 4.3.4. volver-a-sí-mismo | 95 |
| CONCLUSIONES | 100 |
| BIBLIOGRAFÍA | 101 |

INTRODUCCIÓN

Jean-Paul Sartre fue un filósofo del existencialismo francés marcado por la fenomenología de Husserl y Heidegger que, interesado por la libertad, descubre al otro como alteridad innegable que nos roba el mundo justamente por ser un semejante, un prójimo determinado por su intencionalidad que, ante la amenaza de nuestra presencia, pretende cosificarnos.

Buena parte de la filosofía sartreana sale a la luz entre las dos guerras mundiales y es, de alguna manera, una respuesta a la violencia de la época, tomando como eje capital el concepto de la libertad, no como condición externa al ser humano, sino como la propia constitución de su ser. Inspirado en la filosofía de Husserl, Sartre pretende esbozar su propia concepción del hombre, para esto sigue el camino de la fenomenología que Harry Reeder define como “un movimiento filosófico basado en una metodología autocrítica para examinar reflexivamente y describir la evidencia vivida (los fenómenos, la vivencia) que proporciona un enlace crucial entre nuestra comprensión filosófica y científica del mundo.”¹ O como señala Viaña:

“La fenomenología es el estudio de la vida humana como plataforma sobre la que se constituyen los objetos en tanto *objetos*, es decir, que estos no terminan para la conciencia en el mismo instante que se dan *para ella*, sino que permanecen disponibles para cuantas ocasiones sea necesario recurrir a ellos”.²

Husserl dice que “los fenómenos mismos no aparecen; son vividos.”³ Tales vivencias son experimentadas por nosotros en tanto seres humanos y dice que “[y]o, el yo *humano* (el yo psicofísico) reducido, soy pues, constituido como miembro del *mundo*, con sus múltiples *fuera de mí*, pero yo mismo constituyo todo esto en mi psique y lo llevo intencionalmente

¹ Reeder, H., *La praxis fenomenológica de Husserl*. Bogotá: San Pablo, 2011, p. 21.

² Viaña, C., “Subjetividad y constitución trascendental en Husserl”, en *Tesis*, vol. 6, año VII, núm. 6, diciembre, 2013, pp. 113-133, p. 115.

³ Husserl, E., *Investigaciones lógicas II*. Madrid: Alianza editorial, 2003, p. 478.

en mí.”⁴ Entonces, “la fenomenología da cuenta de las estructuras objetivas de la experiencia subjetiva.”⁵ Y designa, por encima de todo “un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente *filosófica*, el *método* específicamente *filosófico*.”⁶ La intencionalidad de la conciencia es un punto capital en la fenomenología, pues, por ella, estamos inevitablemente enlazados al mundo, aun cuando no se tenga plena lucidez de esta intencionalidad debido a que es permanente y total. Sartre dice que “la conciencia *era ahí* antes de ser conocida”.⁷ Por tanto, la conciencia como intencionalidad implica “el hecho de que el sujeto siempre se encuentra volcado hacia la facticidad; que –en todos los casos– la acción humana tenga por referente algo, una materialidad o una objetividad”.⁸ Así, estar volcado a lo exterior es la manera natural como la intencionalidad se pone de manifiesto, pero no se trata de la materialidad exterior, sino de cómo se vivencia esa exterioridad, pues la fenomenología no se trata de objetos, sino de cómo tales objetos llegan a la conciencia. Vargas Guillén lo explica diciendo lo siguiente:

“Lo presente a la conciencia no es propiamente la materia fáctica en cuanto la materia sobre la que la subjetividad humana se ha comportado (...) sino la manera cómo ha sido vivida, cómo el sujeto la ha intencionado y cómo él se ha desenvuelto comportamentalmente frente a ella.”⁹

Por un lado, está la actitud natural y, por otro lado, la conciencia posicional. La primera es “la actitud en la que todo resulta *naturalizado*, o sea, interpretado a la luz del *mundo* tal y como la socialización corriente nos la hace interiorizar.”¹⁰ Y, la segunda, “es desplegar la racionalidad sobre aquello que ha sido materia de comportamiento o de la

⁴ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 2009, p. 132.

⁵ Reeder, H., *La praxis fenomenológica de Husserl*. Bogotá: San Pablo, 2011, p. 35.

⁶ Husserl, E., *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2012, p. 82.

⁷ Sartre, J-P., *El ser y la Nada*. Barcelona: Losada. Biblioteca de obras maestras del pensamiento, 2011, p. 337. En adelante *El ser y la Nada*.

⁸ Vargas Guillén, G., *Pensar sobre nosotros mismos*. Bogotá: San Pablo, 2002, p. 126.

⁹ *Ídem.*, p. 127.

¹⁰ García-Baró, M., *Husserl y Gadamer: fenomenología y hermenéutica*. España: Bonal letra alcompas, 2015, p. 56.

acción humana viviente, específica, del sujeto en el mundo.”¹¹ Entonces el aporte de la fenomenología está en que da cuenta que hay una subjetividad que da significación al mundo y que el olvido de esa subjetividad es el error en el que cae la ciencia en general. La fenomenología plantea el camino para la clarificación de lo objetivo frente a lo subjetivo y se pueden identificar tres momentos en el proceso de la toma de conciencia que Vargas Guillen explica de la siguiente manera:

“(…) el estar volcado del yo al mundo, a lo cual se lo puede designar propiamente como vivencia nata, nuda y pural; ese momento está caracterizado porque tiene la polaridad de lo vivido y la polaridad del viviente; o, si se quiere, la polaridad de lo objetivo y la de lo subjetivo. Tomando como base ese momento, al sujeto le interesa, en segunda instancia, garantizar la objetividad de los contenidos dados a la subjetividad, saber que el someter algo a consideración hay algo vivido; allí se basa el tercer momento en el cual la reflexión misma nos hace entender que la vivencia es propiamente lo que nos hace constituir significación en un determinado sentido o con una determinada orientación.”¹²

Husserl logra establecer la distinción entre lo vivido y la vivencia por medio de la *epoché*, que consiste en poner las cosas entre paréntesis. Por su lado, Heidegger, uno de sus discípulos más destacados, toma la fenomenología de Husserl pero luego se distancia al orientarse a la existencia en sí misma. Husserl “se propone colocar la existencia entre paréntesis, para dedicarse únicamente a determinar la estructura de los fenómenos y su modo de aparición ante la conciencia trascendental”.¹³ En cambio, Heidegger, que luego influenció sobre Sartre, “orienta toda su investigación hacia la determinación de la existencialidad”.¹⁴ Por su lado, Sartre toma distancia de Husserl al criticar la propuesta del yo trascendental. El francés dice:

¹¹ Vargas Guillén, G., *Pensar sobre nosotros mismos*. Bogotá: San Pablo, 2002, p. 127.

¹² *Ídem.*, pp. 128-129.

¹³ Jolivet, R., *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J. P. Sartre*. Madrid: Gredos, 1962, p. 94.

¹⁴ *Loc. cit.*

“Suele creerse que la existencia de un Yo trascendental se justifica por la necesidad que la conciencia tiene de unidad e individualidad. Mi conciencia está unificada porque todas mis percepciones y todos mis pensamientos guardan relación con este permanente foco; mi conciencia, la de Pedro y la de Pablo se distinguen porque yo puedo decir *mi* conciencia y Pedro y Pablo pueden también hablar cada cual de *su* conciencia. El Yo produce interioridad. Ahora bien, no hay duda de que la fenomenología no necesita recurrir a este Yo unificador e individualizador. En efecto, la conciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad, se trasciende a sí misma, se unifica escapando de sí.”¹⁵

Esto significa que Sartre considera que somos pura conciencia sin un yo trascendental y que además de la conciencia no hay más, tan solo la síntesis de vivencias que podrían generar la idea de un yo trascendental. Gonzáles Molina dice que “[r]esulta acertada la afirmación de que el yo es una consecuencia de la unidad de la conciencia; que efectivamente debe eliminarse cualquier elemento *a priori* que determine nuestra conciencia”.¹⁶ En todo caso, el yo planteado o aceptado por Sartre es una construcción pero no un a priori. Él dice que “(...) el Ego no está ni formal ni materialmente *en* la conciencia: está fuera, *en el mundo*; es un ser del mundo, como también lo es el Ego del prójimo.”¹⁷ Sin embargo, se puede aceptar que ese yo, como síntesis de la conciencia, “se va enriqueciendo a medida que su vida avanza, es decir se va autoconstituyendo en cierta forma peculiar; va adquiriendo protagonismo y se va imponiendo sobre futuros rendimientos constitutivos de la conciencia.”¹⁸ Joan Solé dice que “[c]omo el ser humano está dotado de libertad, puede elegir sus opciones vitales y con ello elegirse a sí mismo en un modo de existencia concreto; es, pues, responsable de sus actos y de sí mismo.”¹⁹ Es decir, que la libertad hace posible la libre elección de sí mismo y de los caminos que cada sujeto ha de seguir en su existencia, pero cada elección va marcando un camino determinado y, con el tiempo, se va constituyendo la particularidad de cada ser, pues, “más que un ente determinado, el ser humano es un proceso,”²⁰ siempre volcado hacia fuera de sí, por ello mismo Mounier dice que “[e]l ser humano proyectado siempre por delante de sí, extrae de ahí el poder de poder

¹⁵ Sartre, J-P., *La trascendencia del ego*. Madrid: Síntesis, 1988, pp. 37-38.

¹⁶ Gonzáles Molina, E., Δαιμόν, en *Revista de filosofía*, núm. 40, 2017, pp. 107-118, p. 112.

¹⁷ Sartre, J-P., *La trascendencia del ego*. Madrid: Síntesis, 1988, p. 29.

¹⁸ Gonzáles Molina, E., Δαιμόν, en *Revista de filosofía*, núm. 40, 2017, pp. 107-118, p. 112.

¹⁹ Solé, J., *Kierkegaard. El primer existencialista*. España: Bonal letra Alcompas, 2015, pp. 63 – 64.

²⁰ Cfr.: Watts, M., *Heidegger. Guía para jóvenes*. Madrid: Lóguez, 2003, p. 37.

ser a la vez lo que es y lo que no es.”²¹ Ese ser humano permanentemente proyectado hacia delante de sí mismo, que es parte del mundo, inevitablemente se encuentra entre otros seres humanos, y la relación que se establece entre unos y otros es posible porque es una relación de ser, y no solo un accidente casual. De hecho, el otro es fundamental para que el sujeto pueda darse como tal, pero esto es debido a que la relación entre sujetos es por el ser, pues “[e]l ser se relaciona con el hombre en cuanto tiene necesidad de éste para acontecer; y el acontecer no es un accidente o una propiedad del ser sino que es el ser mismo.”²² Siguiendo esta misma línea, Sartre dice lo siguiente:

“Parece que Heidegger, en *Sein und Zeit*, haya aprovechado las meditaciones de sus precursores y se haya compenetrado profundamente de esta doble necesidad: 1° la relación de las “realidades-humanas” ha de ser una relación de ser; 2° esta relación debe hacer depender las “realidades-humanas” las unas de las otras, en su ser esencial. Por lo menos, su teoría responde a ambas exigencias.”²³

Ese ser humano que está vinculado a sus semejantes por una relación de ser, también tiene una relación con el mundo, de hecho:

“La expresión ‘ser-en’, es castellano, como el *In-Sein* alemán, puede en principio comprenderse en el sentido de ‘ser contenido en’, lo cual no puede concernir más que a las cosas intramundanas que están efectivamente contenidas unas en otras (el agua en el vaso y el árbol en el bosque), pero de ninguna manera *Dasein*, que no es contenido en el mundo sino que está en una relación esencial con él.”²⁴

²¹ Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*. Madrid: Colección universitaria de bolsillo Punto Omega, 1967, p. 99.

²² Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, 2006, p. 101.

²³ *El ser y la Nada*, p. 244

²⁴ Dastur, F., *Heidegger y la cuestión del tiempo*. Buenos Aires: Del Signo, 2006, p. 54.

Entonces, la realidad humana es posible, en buen grado, por su relación con su exterioridad, exterioridad con la que se vincula por medio del ser. Sartre afirma que, “[s]in duda, la realidad heideggeriana ‘existe fuera de sí’. Pero precisamente esta existencia fuera de sí es la definición del *sí-mismo*, en la doctrina de Heidegger.”²⁵ Y de ello, el existencialista francés dice que “[s]er para la realidad humana, es *ser-ahí*; es decir, ‘ahí en esa silla’, ‘ahí, junto a aquella mesa’, ‘ahí, en la cumbre de esa montaña, con tales dimensiones, tal orientación, etc.’ Es una necesidad ontológica.”²⁶ Y agrega lo siguiente:

“El otro no está ligado originariamente a mí como una realidad óptica que aparece en medio del mundo, entre los “utensilios”, como un tipo de objeto particular: en tal caso, estaría ya degradado y la relación que lo uniría conmigo no podría adquirir jamás reciprocidad. El otro no es *objeto*.”²⁷

Por tanto, no es posible concebir la realidad humana despojándola de los objetos que la rodean y de sus semejantes. Todo ser humano está inevitablemente en un lugar, rodeado de cosas, vinculado e interactuando de alguna manera con los otros y los otros con él por medio del ser. En buen grado, el tipo de vínculo que se establezca entre un sujeto y los otros determinará su posición o el estatus de su existencia en el mundo, si bien el ser humano goza de libertad, es una libertad regida por el entorno al que pertenece, de lo contrario se trataría de una libertad absoluta, y no de una libertad existencial, es decir, aquella que es posible dentro de los parámetros del mundo como tal, pues “[l]a vida social nos impone de hecho un mundo ya estructurado, pero en cuyo interior las preocupaciones del Dasein introducen órdenes y estructuras nuevas que responden a sus exigencias individuales.”²⁸ Por ello Mounier dice que “[m]i existencia es implacablemente heterónoma.”²⁹ Pero la realidad humana no solo es una coincidencia de sujetos por medio

²⁵ *El ser y la Nada*, p. 350.

²⁶ *Ídem.*, p. 427.

²⁷ *Ídem.*, p. 345.

²⁸ Jolivet, R., *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J. P. Sartre*. Madrid: Gredos, 1962, p 104.

²⁹ Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*. Madrid: Colección universitaria de bolsillo Punto Omega, 1967, p. 128.

del ser y tampoco un convivir pasivo, y, menos aún, un enfrentamiento o una pugna permanente por el reconocimiento de la propia existencia. La convivencia humana implica el reconocimiento del otro como tal y como semejante, orientada por la intencionalidad conjunta, por ello mismo Sartre considera lo siguiente:

“Nuestra relación no es una oposición *de frente*, sino más bien una interdependencia *de costado*: en tanto que hago que un mundo exista como complejo de utensilios de que me sirvo a intención de mi realidad humana, me hago determinar en mi ser por un ser que hace que el mismo mundo exista como complejo de utensilios a intención de su propia realidad. No debe entenderse ese *ser-con*, por otro parte, como una pura colateralidad pasivamente recibida de mi ser.”³⁰

Entonces la realidad humana no es una pugna de unos con otros por cosificarse, sino, al contrario, implica el reconocimiento del otro como un semejante que, así como uno mismo, constituye el mundo para sí y con el que además se establecen puntos de encuentro que hacen posible la convivencia humana. De hecho, la hipótesis que se defiende en esta tesis consiste en demostrar que, para Sartre, el otro es, en primera instancia, un sujeto y no un objeto, hipótesis en cierto grado contraria a la de sus críticos que ven en la filosofía sartreana al otro como objeto o como amenaza que cosifica a los otros con la mirada.

Unos de los aportes de la filosofía sartreana es la concepción de la mirada, no como algo que pone en evidencia al otro, sino a uno mismo para sí mismo. El francés dice lo siguiente:

“La mirada que manifiestan los *ojos*, de cualquier naturaleza que sean, es pura remisión de sí mismo. Lo que capto inmediatamente cuando oigo crujir las ramas tras de mí no es que *hay alguien*, si no que soy vulnerable, que tengo un cuerpo capaz de ser herido, que ocupo un lugar y que no puedo en ningún caso evadirme

³⁰ *El ser y la Nada*, p. 345.

del espacio en que estoy sin defensa; en suma, que *soy visto*. Así, la mirada es ante todo un intermediario que remite de mí a mí mismo.”³¹

Entonces, la mirada ajena remite al sujeto a sí mismo, por tanto lo pone en evidencia ante sí mismo, y de aquí la importancia del otro para el propio reconocimiento. En esa mirada también se pone en evidencia el otro como un no-yo que me mira y que me remite a mí mismo, y con ello se explica la estructura del ser-para-otro [*être pour-autrui*] que Sartre aclara al mencionar que “[e]n el origen del problema de la existencia ajena hay una presuposición fundamental: el prójimo, en efecto, es *el otro*, es decir, el yo que *no soy* yo; captamos aquí, pues, una negación como estructura constitutiva del ser-otro.”³² De aquí mismo se deriva la importancia del otro como alteridad que participa en la constitución del sujeto, pues la característica de ser de la realidad humana es ser su ser con los otros. “No se trata de un azar; no soy *primeramente* para que una contingencia me haga después *encontrarme* con el prójimo: se trata de una estructura esencial de mi ser.”³³ Por tanto, el otro no puede ser en primera instancia objeto ni tampoco un sujeto que amenaza mi existencia al cosificarme. El otro es, ante todo, el sujeto con el que co-constituimos la realidad humana a partir de las perspectivas, coincidencias y desencuentros individuales, dado que “[l]a aparición del prójimo en el mundo corresponde, pues, a un deslizamiento fijo de todo el universo, a una descentración del mundo, que socava por debajo la centralización operada por mí al mismo tiempo.”³⁴ Es imposible concebir un mundo sin el otro, pues prácticamente “todo lo que hago requiere de los demás (...). Mi mundo es sobre todo un mundo público o social.”³⁵ Por ello, “la relación originaria entre el otro y mi conciencia no es el *tú* y *yo* sino el *nosotros*.”³⁶ Y el nosotros solo es posible entre sujetos semejantes que se reconocen como sujetos y no entre sujetos que ven al otro como objeto. La importancia de reconocer al otro como un sujeto semejante, vale decir, como una conciencia que intenciona sobre el mundo y que en conjunto con los otros seres humanos

³¹ *Ídem.*, p. 362.

³² *Ídem.*, p. 325.

³³ *Ídem.*, p. 344.

³⁴ *Ídem.*, p. 358.

³⁵ Watts, M., *Heidegger. Guía para jóvenes*. Madrid: Lóguez, 2003, p. 44.

³⁶ *El ser y la Nada*, p. 346.

constituye el mundo y se hace posible la realidad humana, radica en que el espacio social se abre para todos por igual. Por el contrario, promover la mirada cosificadora de unos sobre otros estaría en la base de los conflictos humanos, ya sean políticos, culturales, sociales, etc. En esa línea, por ejemplo, Sánchez Muñoz, hablando sobre la relación entre los sexos, dice lo siguiente:

“La *relación ontológica* (...) entre ambos sexos no es una relación de reciprocidad. Y esta falta de reciprocidad (...) se traduce en posiciones desiguales y asimétricas entre hombres y mujeres en lo que atañe a poder, prestigio, reconocimiento social, político, etc.”³⁷

La importancia de poner en evidencia el valor del otro como sujeto y no como objeto en la filosofía sartreana trasciende la época sartreana, pues nos puede dar una clave valiosa para interpretar la realidad humana actual, hacerle una crítica, y tomar conciencia del valor y el sentido de la existencia humana como tal. El reconocimiento del otro como sujeto no solo evidencia que los otros constituyen parte de nuestro ser, sino que también nos dotan de sentido existencial, sobre todo ahora que “[e]l despliegue tecnológico significaría que el hombre ha dejado de creer en su existencia propia y se ha decantado por una existencia virtual”³⁸, que cuestiona y va dejando de lado la realidad material del ser humano mientras le va demandando perfeccionarse en esa virtualidad, “[v]ista desde esta perspectiva, la técnica se convierte es una aventura maravillosa, tan maravillosa como monstruosa se ve desde el lado contrario (...)”³⁹, puesto que si “se quiere adquirir esa clase de inmortalidad, también el ser humano debe confeccionarse como artefacto, expulsarse de sí mismo a una órbita artificial, en la que podrá gravitar eternamente.”⁴⁰ Ya no se trata de la crítica al metafísico, para quien “el mundo sensible es insuficiente y por ello se tiene que inventar un mundo suprasensible que le proporcione criterios de orientación”.⁴¹ Sino la nihilización de

³⁷Sánchez Muñoz, C., *Simone de Beauvoir. Del sexo al género*. España: Bonal letra Alcompas, 2016, p. 72

³⁸ Baudrillard, J., *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama, 2009, p. 60.

³⁹ *Ídem.*, pp. 60-61.

⁴⁰ *Loc. cit.*

⁴¹ Llácer, T., *Nietzsche. El superhombre y la voluntad de poder*. España: Bonal letra Alcompas, 2015, p. 78.

la materialidad humana, no hacia un más allá, sino hacia un paralelo virtual que no es otra cosa que la búsqueda humana por estar siempre más allá de sí mismo, como lo dice Joan Solé: “lo peculiar del ser humano es, pues, su devenir existencial, su existir como proceso en el tiempo. Es un ser inacabado e irrealizado, contingente y libre, que llega a ser lo que es, es decir, que deviene.”⁴², o como lo expone Mora Rodríguez al decir lo siguiente:

“Somos lo que hacemos de nosotros mismos y del mundo cultural e histórico que nos rodea; con ello, nos creamos, ‘nos inventamos’ en cada uno de nuestros actos y, con ello, inventamos el mundo para nosotros mismos y para los demás, como reiteradamente enfatiza Sartre.”⁴³

Lo innegable de esa existencia humana es que siempre se da en comunidad, en decir, de uno entre otros, por ello mismo, el otro, como sujeto con el que se co-constituye el mundo, es una presencia inevitable y necesaria que tiene su raíz en el ser mismo de lo que significa el ser humano.

Esta tesis pretende responder a la siguiente pregunta: ¿Realmente la alteridad es únicamente objeto en la filosofía sartreana del *Ser y la nada*? Lo que se busca es analizar y aclarar el concepto del otro [*autrui*] planteado por Sartre en su libro *El ser y la Nada* y ayudar a comprender el planteamiento del filósofo francés. Para ello, en el primer capítulo, se explicarán las estructuras del ser [*être*] que Sartre formula y que son requisitos para comprender el planteamiento de la estructura del ser-para-otro [*être pour-autrui*]. En el segundo capítulo, se hará una revisión de las interpretaciones, valoraciones y sesgos de sus críticos en relación a las concepciones que ellos tienen sobre la alteridad planteada por Sartre. En el tercer capítulo, se analizará y demostrará que la alteridad planteada por Sartre es tomada como sujeto y no como objeto. Finalmente, en el cuarto capítulo, se valorarán las

⁴² Solé, J., *Kierkegaard. El primer existencialista*. España: Bonalitra Alcompas, 2015, p. 65.

⁴³ Mora Rodríguez, A., “Antropología sartreana”, en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLIII, núm. doble (109 - 119), 133 – 142, Mayo – Diciembre, 2005, p. 140.

perspectivas sociales que se pueden derivar de los planteamientos de Sartre sobre el concepto del otro como sujeto.

CAPÍTULO I

EL SER Y LAS ESTRUCTURAS DEL SER EN *EL SER Y LA NADA*

En este capítulo se mostrará que el otro es posible como otro en tanto que gozamos de la estructura del ser denominada ser para-otro. Para esto se aclarará el concepto del ser y se explicarán las estructuras del ser planteadas por Sartre, para luego dejar en evidencia que la cosificación del otro es producto de la experiencia que se tiene de él, pero que el otro es primeramente sujeto y no objeto.

1.1. El Ser [*être*]

Jean-Paul Sartre plantea que el ser del hombre está estructurado por el ser en-sí [*être en-soi*], el ser para-sí [*être pour-soi*] y el ser para-otro [*être pour-autrui*], cada uno de estos modos de ser encuentra su raíz en el ser mismo, pero no como resultado de una elaboración racional *a posteriori* de la experiencia, por ello, Jolivet dice que “[q]ue el hombre se interrogue sobre el sentido del ser, implica que ya sabe algo del ser; si no, ni siquiera sería posible la cuestión.”⁴⁴ Sin embargo este saber no va en la línea del conocimiento que se tiene, por ejemplo, de un objeto cualquiera, sino porque el sujeto participa del ser, debido a que “el hombre no *es* el ser, ni *tiene* el ser, sino que es *relación* con el ser.”⁴⁵ “[E]l ser es a un tiempo lo que decimos, pensamos y hacemos, y lo que nos deja decir, pensar y hacer”⁴⁶, por tanto, el ser no es una posesión del ser humano, sino, es lo que está en relación con él, y el ser humano es posible como tal en tanto que participa del ser, cuyas peculiaridades radican en permanecer en contraposición al devenir y ser siempre igual frente a la apariencia, es decir, ser una continua presencia.⁴⁷ En consecuencia, “[e]l hombre es un ente cuyo *ser* consiste en *irle éste*”⁴⁸, y cuya esencia es su existencia.⁴⁹

⁴⁴ Jolivet, R., *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J. P. Sartre*. Madrid: Gredos, 1962, p. 91.

⁴⁵ Abbagnano, N., *Introducción al existencialismo*. México: FCE, 1955, p. 82.

⁴⁶ Leyte, A., *Heidegger. El fracaso del ser*. España: Bonalitra, 2015, p. 22.

⁴⁷ Cfr.: Picotti, D., *Heidegger. Una introducción*. Buenos Aires: Cuadrata, 2010, p. 21.

⁴⁸ Gaos, J., *Introducción a El Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. México: FCE, 1971, p. 23.

⁴⁹ Cfr.: Gaos, J., *Introducción a El Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. México: FCE, 1971, p. 24.

Por su lado, la existencia como concepto tiene una raíz que es significativa para la filosofía sartreana. Existencia, “en el caso del hombre, ha de entenderse en el sentido etimológico de *existere*, estar fuera, sobrepasar la realidad simplemente presente en dirección de la posibilidad.”⁵⁰ O como lo expresa Leyte cuando dice que “existir significa ‘no estar en casa’. La metáfora remite a que la existencia no tiene significado alguno ni puede ser identificada con nada, ni siquiera consigo misma: *nada* la sustenta.”⁵¹ Y si consideramos que “por existencia tenemos que entender el ser de un ente al que en su ser le va su ser, esto es, el ser del hombre en su peculiaridad con respecto a otras maneras de ser.”⁵², “[s]u verdadera constitución es la inhospitalidad, su ausencia total de domicilio.”⁵³ Entonces la clave radica en comprender que “por ‘existencia’ hay que entender el modo en que *tiene lugar* el ser, resultará claro que se trata de un lugar muy especial porque consiste en estar fuera, ‘ex’, de todo lugar.”⁵⁴ Por lo tanto “[e]l poder ser es, en efecto, el sentido mismo del concepto de existencia”⁵⁵, en el que “el *quién* del Dasein no es una sustancia presente sino una *forma de existencia*.”⁵⁶, que se da concretamente en el mundo en comunidad con sus semejantes, pues “el *Dasein* no es algo que esté-ahí, no es un *qué*, sino un *quién*. No *tiene* posibilidades como se tiene algo en *propiedad* sino que *es* sus posibilidades.”⁵⁷ De hecho, Sartre considera que la libertad está siempre en relación a una realidad y a las posibilidades que esa realidad plantea como posibles, así como lo sugiere Vattimo al decir que “[e]l ser del hombre consiste en estar referido a posibilidades; pero concretamente este referirse se efectúa no en un coloquio abstracto consigo mismo, sino como existir concretamente en un mundo de cosas y de otras personas.”⁵⁸ De aquí se vuelve a hacer evidente la importancia del otro como sujeto con el que se co-constituye la realidad mientras cada quien está en un perpetuo devenir o realización de sí mismo, por lo menos hasta la llegada de la muerte, pues “[s]i el *Dasein* es esencialmente poder ser, nunca

⁵⁰ Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, 2006, p. 26.

⁵¹ Leyte, A., *Heidegger. El fracaso del ser*. España: Bonallettera, 2015, p. 68.

⁵² Stein, E., *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta, 2010, p. 52.

⁵³ *Loc. cit.*

⁵⁴ Leyte, A., *Heidegger. El fracaso del ser*. España: Bonallettera, 2015, p. 68.

⁵⁵ Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, 2006, pp. 25-26.

⁵⁶ Stein, E., *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta, 2010, p. 31.

⁵⁷ *Ídem.*, p. 29.

⁵⁸ Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, 2006, p. 27.

podremos encontrarlo como un todo.”⁵⁹ Sartre sentencia que el ser humano es una pasión inútil, en parte, porque, independientemente de los esfuerzos que haga, nunca llegará a realizarse por completo.

Jolivet dice que “[e]l Dasein es el existente que yo mismo soy, su ser es el mío.”⁶⁰, que aparece en un mundo ya constituido por los otros, y que en buen grado el mundo lo constituye en tanto ser-en-el-mundo, debido a lo siguiente:

“El ‘ser ahí’ no es, pues, primitivamente un ‘sujeto’ sin mundo, que entre posteriormente en relación con éste: el ‘ser ahí’ está *constituido* por el ‘ser en el mundo’ y por tanto el mundo mismo es un ente *constituyente* del ‘ser ahí’.”⁶¹

Siendo así, no se puede concebir un ser humano fuera de un mundo y sus semejantes, que se interrelacionen con él. Un sujeto aislado de toda mundanidad no podría decirnos nada sobre la realidad humana, en tanto que esa realidad implica inevitablemente la existencia, la mundanidad, una ubicación, y la presencia de la alteridad como elementos constituyentes de cada ser-ahí, que es inevitablemente un ser-con. Con gran razón Stein dice lo siguiente:

“(…) el Dasein en que el hombre se encuentra primero –arrojado– no es el aislamiento sino la comunidad; el *coestar*. Por lo que respecta al ser, el hombre es cooriginariamente individuo y colectividad; sin embargo, cronológicamente su vida individual consciente empieza más tarde que la colectividad. Actúa con y según lo que ve hacer a los demás, se deja dirigir y llevar y así todo va bien, siempre que no se le exija nada más. Para su ser más suyo y más propio es necesaria una intimación. Cuando esta llamada se percibe y se comprende, pero no se le presta oído, es cuando se empieza a huir del propio ser y de la propia responsabilidad. Solamente entonces el coestar se convierte en un ser *impropio*; incluso quizá sería mejor decir: en un ser *inauténtico*. El coestar como tal no es inauténtico. La

⁵⁹ *Ídem.*, p. 47.

⁶⁰ Jolivet, R., *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J. P. Sartre*. Madrid: Gredos, 1962, p. 105.

⁶¹ Gaos, J., *Introducción a El Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. México: FCE, 1971, p. 32.

persona está llamada tanto a ser miembro como a ser individuo; pero para poder serlo en ambos casos a *su* manera absolutamente especial, desde *lo más íntimo*, tiene que salir primero del gregarismo en que de entrada vive y tiene que vivir. Su ser más suyo necesita prepararse mediante el coestar con los otros, a los que, a su vez, debe dirigir y ser de provecho.”⁶²

Entonces, la existencia del ser humano implica presencia y coestar, ser individuo y ser miembro, pero también, en tanto es un ser en devenir, sentido. Por ello Victor Frankl dice que “[l]a existencia se quiebra a menos que sea vivida en términos de trascendencia hacia algo más allá de sí misma.”⁶³ Y con esto, se abren paso las estructuras del ser planteadas por Sartre en *El ser y la Nada*: el ser en-sí [*être en-soi*], el ser para-sí [*être pour-soi*] y el ser para-otro [*être pour-autrui*].

1.2. El ser en-sí [*être en-soi*]

Jean-Paul Sartre explica que el ser está formado por dos estructuras inseparables: el ser en-sí [*être en-soi*] y el ser para-sí [*être pour-soi*]. El ser en-sí es lo que se es y el ser para-sí es la conciencia que nihiliza lo que se es. Siguiendo a Heidegger, Sartre menciona que “no se puede despojar a un existente de su ser.”⁶⁴ Pues para el existencialista francés todo existente implica un ser, aunque el ser no implique un existente. El existente es el que está arrojado al mundo, es el que tiene una corporalidad, que es concreto, que es parte de un mundo tangible, y que posee un ser. Tal sería el ser en el mundo [*Dasein*]. En cambio, el ser no implica necesariamente el existente puesto que puede tratarse del ser en general desvinculado de todo existente concreto o mundano. Entonces, el existente se caracteriza porque posee un ser que se constituye como fundamento del existente,⁶⁵ que es un ser en-sí y, además, ese ser en-sí está lleno de sí mismo.⁶⁶ En el caso del ser humano, lo en-sí podría ser su dimensión corporal, pues “el cuerpo tiene un papel fundamental en la existencia humana —en su dimensión de para-sí— porque constituye su facticidad original, la

⁶² Stein, E., *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta, 2010, p. 55.

⁶³ Frankl, V., *Psicoterapia y existencialismo. Escritos selectos sobre logoterapia*. Barcelona: Herder, 2003, p. 27.

⁶⁴ *El Ser y la Nada*, p. 32.

⁶⁵ Cfr.: *El Ser y la Nada*, p. 33.

⁶⁶ Cfr.: *El Ser y la Nada*, p. 36.

contingencia que le es preciso ser.”⁶⁷ Se observa entonces que todo existente está fundado por un ser que es sí mismo, que no tiene grietas, temporalidad u otra cualidad que no sea ser lo que el mismo es; por tanto, el ser es lo que es [*l'être est ce qu'il est*].⁶⁸ El ser está tan lleno de sí que nada entra ni sale de él. Está completo como tal. En el mismo sentido, “el *ser-en-sí* no tiene un *dentro* que se oponga a un *fuera* y que sea análogo a un juicio, a una ley, a una consciencia de sí.”⁶⁹ El ser está desvinculado de todo, lleno de sí mismo y aislado en sí mismo. Sobre el ser en-sí, Mounier dice lo siguiente:

“Es el existente bruto, la existencia en lo que tiene de contingente y de absurdo, el *ser-en-sí*, el que tiene una especie de plenitud. Sólo que es una plenitud muerta, una plenitud de muerte. El *ser-en-sí* es, estúpidamente, lo que es, sin poder volverse sobre sí y también sin poder adelantarse a sí mismo, lleno de sí mismo, opaco a sí mismo, macizo, sin secretos por demasiado lleno, y, respecto al mundo, de más superfluo; de ahí la *Náusea* (...).”⁷⁰

Además, “el ser escapa a la temporalidad y solo la conciencia puede tomar conciencia de él como no siendo ya, precisamente porque esa conciencia es temporal.”⁷¹ El ser no cambia, siempre es lo que es. Será la conciencia, que está sujeta a la temporalidad quien pueda dar cuenta de si el ser ha cambiado en el tiempo.

Por lo anterior, se puede decir que el ser no tiene posibilidades, ya que está fuera de lo temporal y además saturado de sí, completo, por lo que no le falta nada para ser sí mismo. Para que el ser cambie, el no-ser tendría que ser parte de sí, solo así podría cambiar. Pero ello es imposible porque el ser en-sí ya es un ser cerrado que no admite posibilidad alguna sobre sí mismo. Sartre dice, a través de Roquentin, en su novela *La náusea* que “la

⁶⁷ De Castro, A.; García, G.; Rodríguez, I.; “La dimensión corporal desde el enfoque fenomenológico-existencial”, en *Psicología desde el Caribe*, núm. 17, julio, 2006, pp. 122-148, p. 128.

⁶⁸ Cfr.: *El Ser y la Nada*, p. 36.

⁶⁹ *El Ser y la Nada*, p. 37.

⁷⁰ Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*. Madrid: Colección universitaria de bolsillo Punto Omega, 1967, pp. 58-59.

⁷¹ *El Ser y la Nada*, p. 37.

existencia es una caída acabada, que la existencia es una imperfección”⁷², pues se trata de un ser tal cual, pero que no es en sí mismo perfección. Sartre afirma que “*el ser es [l’être est], el ser es en sí [l’être est en soi] y el ser es lo que es [l’être est ce qu’il est]*.”⁷³ El ser es en tanto que está ahí y es parte del mundo tangible, el ser es en-sí porque es sí mismo y nada más que sí; y el ser es lo que es debido a que no puede ser otra cosa que sí mismo pues está completo de sí y no tiene ni un antes ni un después, no encierra posibilidades ni potencialidades, es tal cual es, pues excluye toda posibilidad de no-ser, es pleno y absoluto en sí mismo. “La nube no es ‘lluvia en potencia’; es, en sí, cierta cantidad de valor de agua que, para una temperatura y una presión dadas, es rigurosamente lo que es. El en-sí es en acto”⁷⁴ y no en potencia. En *A puerta cerrada*⁷⁵, una reconocida obra de teatro de Sartre, Garcin, que ya está en el infierno, muere por cobarde y pretende excusarse sosteniendo que ha muerto demasiado pronto y que por ello no ha podido demostrar su valentía.⁷⁶ Él quería ser valiente, pero solo fue cobarde. Murió por lo que era, no por lo que anhelaba ser, pues el ser en-sí es en acto y no en potencia, ya que “[l]a historicidad es el acto de la decisión propia y auténtica, es el presente que me define y me limita en mi elección actual y me hace ser yo mismo”⁷⁷, es decir, el resultado de mis acciones y no de mis anhelos.

Husserl, quien influye en la filosofía de Sartre, dice lo siguiente al hablar de los concreto: “las cosas que están ahí son *en sí*, eran en sí y serán en sí incluso sin estar ahí en el entorno de experiencia actual o sin que hayan estado en él.”⁷⁸ Lo dado es una cosa como tal, un en-sí, susceptible de ser tomado por la libertad para nihilizarlo en función de un objetivo, de un fin planteado por la libertad; pero la característica fundamental de las cosas es precisamente que son en-sí, que no poseen potencialidad y que están fuera de la temporalidad de la conciencia. Siguiendo lo planteado por Husserl, en *Verdad y existencia*, Sartre explica que “el en-sí nunca será en-sí para-sí, sino en-sí para una conciencia que no

⁷² Sartre, J-P., *La náusea*. Buenos Aires: Losada, 1973, p. 177.

⁷³ *El Ser y la Nada*, p. 38.

⁷⁴ *Ídem.*, p. 160.

⁷⁵ Sartre, J-P., *A puerta cerrada. La puta respetuosa*, Buenos Aires: Losada, 1948.

⁷⁶ Cfr.: Sartre, J-P., *A puerta cerrada. La puta respetuosa*. Buenos Aires: Losada, 1948, p. 76.

⁷⁷ Abbagnano, N., *Introducción al existencialismo*. México: FCE, 1955, p. 61.

⁷⁸ Husserl, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza editorial, 1994, p.49.

sea él. Entonces aparece el *conocimiento*. El en-sí-para-sí es un tipo puro de *ser*.⁷⁹ El *en-sí* al estar saturado de sí mismo está ahí, sin ninguna intencionalidad porque es un ser completo. Será la otra estructura del ser quien querrá afectarlo, se trata del ser para-sí.

1.3. El ser para-sí [*être pour-soi*]

Hemos mostrado el ser en-sí [*être en-soi*] como parte de la estructura del ser cuyas características fundamentales son que el ser es [*l'être est*], el ser es en sí [*l'être est en soi*] y el ser es lo que es [*l'être est ce qu'il est*], y además se ha visto que el ser en-sí está colmado de sí mismo, está fuera de la temporalidad de la conciencia y no contiene posibilidades ni está en potencia, y que, más bien, es acto puro, y que el ser en-sí es una de las estructuras de la conciencia, la otra es el ser para-sí [*être pour-soi*] que tiene características muy distintas al ser en-sí aunque ello no implique necesariamente su oposición.

Sobre el para-sí, el filósofo francés dice lo siguiente: “el ser de la conciencia en tanto que conciencia consiste en existir *a distancia de sí* como presencia a sí, y esa distancia nula que el ser lleva en su ser es la nada.”⁸⁰ Lo que quiere decir que el ser en-sí está separado del ser para-sí por una nada de ser que busca nihilizar al ser en-sí. El ser para-sí no tiene ser en sí mismo, solo es presencia a sí. Mounier dice que “[e]l ser humano, el ser de la conciencia, el *ser-para-sí*, no es un ser-más, sino una ‘descomprensión del ser’”.⁸¹ Y agrega que el para-sí “[n]o coincide plenamente consigo, y con la libertad introduce el juego en el ser, y hasta el doble juego, la mala fe.”⁸² Por ello, Sartre dice que “soy lo que no soy y no soy lo que soy.”⁸³ Más bien, la conciencia, que siempre es conciencia de algo, “se pega a mis actos, es mis actos.”⁸⁴ Esta descolocación del para-sí respecto al en-sí hace que tengamos conciencia de nosotros mismos, que sepamos que somos un ente particular en medio del mundo. Husserl, en *Ideas I*, dice lo siguiente:

⁷⁹ Sartre, J-P., *Verdad y existencia*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 53.

⁸⁰ *El Ser y la Nada*, p. 135.

⁸¹ Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*. Madrid: Colección universitaria de bolsillo Punto Omega, 1967, p. 59.

⁸² *Loc. cit.*

⁸³ *El Ser y la Nada*, p. 364

⁸⁴ *Ídem.*, p. 363

“Pese a estos peculiares entrelazamientos con todas ‘sus’ vivencias, no es el yo vivenciante nada que pueda tomarse POR SÍ y del que pueda hacerse un objeto PROPIO de investigación. Prescindiendo de sus ‘modos de referencia’ o ‘modos de comportamiento’, está totalmente vacío de componentes esenciales, no tiene ningún contenido explicitable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más.”⁸⁵

Él mismo, en *Meditaciones cartesianas*, dice lo siguiente:

“El ego mismo es existente para sí mismo con una continua evidencia, o sea, *constituyéndose continuamente a sí mismo como existente*. Hasta ahora hemos tocado un solo lado de esa constitución de sí mismo; únicamente hemos dirigido la mirada al *cogito* fluyente. El *ego* no se capta a sí mismo meramente como vida que fluye, sino también como yo, como el yo que tiene la vivencia de esto y aquello, el que vive este y aquel *cogito* como siendo el *mismo*.”⁸⁶

Por su parte, Sartre no coincide con Husserl en cuanto al yo trascendental, el francés considera, más bien, que no hay un yo como tal, sino que este es la síntesis de las vivencias. Él dice que “[c]uando corro a coger el tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay Yo: hay conciencia *del tranvía que tengo que coger*, etc., y hay conciencia no posicional de la conciencia.”⁸⁷, lo que coincide con Husserl cuando menciona que el “*modo primordial de darse las cosas mismas es la percepción*. Para mí, en cuanto percipiente, estar el objeto con la conciencia es estar yo ahora con el objeto: yo mismo estoy con el percepto.”⁸⁸ Lo cierto es que, con yo o sin yo trascendental, lo innegable es la aceptación de la intencionalidad. Husserl dice lo siguiente:

⁸⁵ Husserl, E., *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2012, p. 269.

⁸⁶ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 2011, p. 88.

⁸⁷ Sartre, J-P., *La trascendencia del ego*. Madrid: Síntesis, 1988, p.48.

⁸⁸ Husserl, E., *Lógica formal y lógica trascendental*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009, p. 166.

“El percibir, considerado meramente como conciencia y prescindiendo del cuerpo y de los órganos corporales, aparece ahí como algo en sí carente de esencia, como un vacío mirar de un ‘yo’ vacío al *objeto* mismo que se toca extrañamente con él.”⁸⁹

Luego Husserl dice que “[l]a vivencia intencional tiene, así suele decirse, ‘REFERENCIA A LO OBJETIVO’; mas también se dice que es ‘CONCIENCIA DE ALGO’, por ejemplo, conciencia de un manzano en flor, el que está aquí en este jardín.”⁹⁰ Por tanto, “[c]ualquier conciencia de algo forma parte *a priori* de una multiplicidad de modos posibles de conciencia, abierta al infinito, que pueden vincularse sintéticamente en una conciencia, en cuanto conciencia de ‘lo mismo’.”⁹¹ Ahora bien, la conciencia individual de un objeto no implica que el objeto esté dado solamente para una conciencia. Tal objeto está dado para todas las conciencias y, es más, todas las conciencias tendrán a la misma cosa por objeto. Husserl lo explica mencionando lo siguiente:

“Cada cosa real de la naturaleza está, pues, vicariamente representada por todos los sentidos y proposiciones cambiantes cumplidas en los cuales ella es, en cuanto determinada así y así y en cuanto susceptible de ulterior determinación, el correlato de posibles vivencias intencionales; representada, pues, por las multiplicidades de ‘núcleos plenos’, o, lo que aquí quiere decir lo mismo, de todos los posibles ‘modos de aparición subjetivos’ en los cuales puede estar constituida noemáticamente como idéntica. Pero esta constitución se refiere ante todo a una conciencia individual esencialmente posible, luego también a una posible conciencia comunitaria, esto es, a una pluralidad de conciencia que se hallan en ‘comercio’, para los cuales puede darse e identificarse intersubjetivamente UNA cosa como lo mismo *objetivamente* real.”⁹²

⁸⁹ Husserl, E., *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2012, p. 162.

⁹⁰ *Ídem.*, p. 397.

⁹¹ Husserl, E., *Lógica formal y lógica transcendental*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009, p. 168.

⁹² Husserl, E., *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2012, p. 410.

Pero Husserl va más allá en su consideración de lo objetivo al considerar que “[p]rescindiendo de ciertos casos excepcionales, no hay dos cosas que estén presentes en el modo de la vivencia, no es vivido el objeto y junto a él la vivencia intencional que se dirige a él.”⁹³ Y agrega que “[t]ampoco son dos cosas, en el mismo sentido de una parte y el todo que la comprende. Sino que sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo esencial es justamente la intención respectiva.”⁹⁴

Volviendo a lo planteado por Sartre, el ser del para-sí no coincide consigo mismo, está dislocado de sí mismo y, al ser nada, no puede ser para sí mismo, tiene que darse a algo que está más allá de sí pero que a la vez está separado por una nada, en decir, el ser en-sí. Sartre dice que “la nada es siempre un *en-otra-parte*. Es obligación para el para-sí no existir jamás sino en la forma de un en-otra-parte con respecto a sí mismo, existir como un ser que se afecta perpetuamente de una inconsistencia de ser.”⁹⁵ Sartre mantiene el concepto de la intencionalidad de la conciencia de Husserl. Se dirá que la conciencia intenciona sobre el mundo, que está siempre volcada al mundo, que la conciencia es conciencia de algo, y “que la conciencia (de) sí no es posicional, es decir, no contiene la tesis de un Yo, pero acompaña a la conciencia del objeto exterior: es la ‘presencia a sí’ que caracteriza de manera absoluta a la conciencia.”⁹⁶ “De hecho, “mientras nos mantenemos en el plano irreflexivo, no se tiene la experiencia de un yo.”⁹⁷ Y, al igual que el ser en-sí que está arrojado al mundo, el para-sí viene al mundo por la realidad humana. Sartre, al centrarse en el *ser*, busca explicar al existente, por tanto, parte del análisis de lo real. El ser para-sí que es una nada de ser es falta de algo, por ello está siempre en función al ser en-sí en tanto que este es. El existencialista francés dice lo siguiente:

⁹³ Husserl, E., *Investigaciones lógicas II*. Madrid: Ed. Alianza editorial, 2003, p. 495.

⁹⁴ *Loc. cit.*

⁹⁵ *El Ser y la Nada*, p. 135.

⁹⁶ Álvarez González, E., “La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean Paul Sartre, en *Estudios de Filosofía*, núm. 38, julio-diciembre, 2008, pp. 9-45, p. 12.

⁹⁷ Cfr.: Barata Nascimento, A.; Mendes Campos, C.; Alt, F.; “Psicología Fenomenológica, Psicanálise existencial e possibilidades clínicas a partir de Sartre”, em *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 12, núm. 3, septiembre-diciembre, 2012, pp. 706 -723, p. 711.

“La nada, siendo nada de ser, no puede venir al ser sino por el ser mismo. Sin duda, viene al ser por un ser singular, que es la realidad humana. Pero este ser se constituye como realidad humana en tanto que no es nada más que el proyecto original de su propia nada.”⁹⁸

De aquí se deriva que el ser del para-sí no puede existir fuera de la realidad humana y mucho menos independiente del ser en-sí. La temporalidad del para-sí, sus posibilidades y su intencionalidad se fundan en la presencia del ser. Sartre dice que “si el ser en-sí es lo que es, el para-sí no es lo que es y es lo que no es.”⁹⁹ Y además que “el para-sí es el en-sí que se pierde como en-sí para fundarse como conciencia.”¹⁰⁰ Es decir, para estar más allá de sí. Al no tener el para-sí un contenido propio debido a que es una nada de ser, será conciencia que sale de sí hacia algo más, será conciencia de algo distinto a sí, será conciencia del ser en-sí. Cuando Sartre dice que el para-sí no es lo que es, quiere explicar que el para-sí siempre está más allá intencionando sobre el mundo. Y cuando menciona que es lo que no es, quiere decir que cuando tratamos de identificar al para-sí, este, al intencionar sobre el mundo, siempre está dejando de ser y empezando a ser algo más. No existe determinación para el para-sí, salvo que es lo que no es y no es lo que es. Esa será la base desde donde Sartre sustentará su concepción de libertad.

“El para-sí es pura negación, nihiliza al ser en-sí, y como es parte de la realidad humana, el sentido que esta tome se constituirá a partir de un ser-en-sí fallido.”¹⁰¹ El para-sí busca completarse a partir de la intencionalidad. En tanto que el para-sí no tiene un ser propio, se hace conciencia de algo, sale de su propia nada a intencionar sobre el mundo, sobre el ser en-sí. Esta necesidad de completarse es explicada por Sartre de la siguiente forma:

⁹⁸ *El Ser y la Nada*, p. 136.

⁹⁹ *Loc. cit.*

¹⁰⁰ *Ídem.*, p. 139.

¹⁰¹ *Ídem.*, p. 148.

“La realidad humana es su propio trascender hacia aquello de que es falta; se trasciende hacia el ser particular que ella sería si fuera lo que es. La realidad humana no es algo que existiera primero para estar falta posteriormente de esto o de aquello: existe primeramente como falta, y en vinculación sintética inmediata con lo por ella fallido.”¹⁰²

A esto se suma lo que declara en la conferencia denominada *El existencialismo es un humanismo*. Sartre menciona que “el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza; por lo tanto, no es otra cosa que el conjunto de sus actos, nada más que su vida.”¹⁰³ El hombre es entonces un ser en-sí cuyo para-sí lo nihiliza, y así lo hace proyecto perpetuo. Y en *Bosquejo de una teoría de las emociones* menciona que “el sujeto emocionado y el objeto emocionante se hallan unidos en una síntesis indisoluble. La emoción es una determinada manera de aprehender el mundo.”¹⁰⁴ El vínculo entre en objeto dado y el sujeto no consiste en algo frío, mecánico. Según Sartre, las emociones son una manera cómo el mundo aparece al ser, y este mundo aparecerá según el significado que se le otorgue. Si la realidad humana fuera arrojada al mundo ya completa, sería un ser en-sí tal cual, sin posibilidad de nada sobre sí misma. No tendría un sentido, temporalidad, no se constituiría como potencialidad para algo, ni sería posible la libertad. La incompletud de la realidad humana hace posible su movimiento y búsqueda de sentido. En esa incompletud radica la intencionalidad de la conciencia. “[C]ada una de las acciones de cada sujeto estará determinada por el proyecto fundamental individual que da sentido a cada acción”¹⁰⁵, por ello Sartre dice que “la realidad humana es perpetuo trascender hacia una coincidencia consigo misma que no se da jamás.”¹⁰⁶ Al no poderse completar jamás, la realidad humana es un fracaso sobre sí misma, pues aparece en el mundo incompleto y desaparecerá sin poder completarse. Pero en ello mismo radica su valor, pues se trata de una búsqueda, que si bien no puede completarse, hace posible la realidad humana. De esta

¹⁰² *Ídem.*, p. 149.

¹⁰³ Sartre, J-P., *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2009, p. 56.

¹⁰⁴ Sartre, J-P., *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza editorial, 1971, p. 59.

¹⁰⁵ Cfr.: Ribeiro Schneider, D., “A Náusea e a Psicologia Clínica: in terações entre Literatura e Filosofia em Sartre”, em *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 6, núm. 2, julio-diciembre, 2006, pp. 51-61, p. 53.

¹⁰⁶ *El Ser y la Nada*, p. 149.

lucha perdida, luego surge la angustia [*l'angoisse*] como desesperación ante el sinsentido que tiene que ser vivido como una condena de la que nunca se puede escapar.

Entonces, el para-sí es nada, “no es ninguna vivencia, sino el que vivencia, ni un acto, sino el que lo ejecuta, ni un rasgo de carácter, sino el que lo tiene en propiedad, etc.”¹⁰⁷ El para-sí no es un en-sí que ya es, es, más bien, una nada de ser que lo empuja hacia el ser en-sí. Sartre explica en *La Imaginación* que “en ningún caso mi conciencia podría ser una cosa, porque su modo de ser en sí es precisamente un ser para sí.”¹⁰⁸ Pero hemos visto que el ser humano está rodeado de sus semejantes, y esa comunidad de semejantes es posible porque todos participan del ser, sin embargo, captar al otro como semejante no es consecuencia de la contingencia, sino de una estructura más que Sartre denomina ser para-otro [*être pour-autrui*].

1.4. El ser para-otro [*être pour-autrui*]

Sartre plantea en *El ser y la Nada* que las estructuras del ser son el ser en-sí [*être en-soi*], el ser para-sí [*être pour-soi*] y el ser para-otro [*être pour-autrui*]. El francés dice que el ser para-otro es “un ser que es *mi* ser sin ser-para-mí.”¹⁰⁹ Es decir, que ese ser no está autodirigido a uno mismo, sino que es la estructura que me hace posible a los otros y permite que los otros sean posibles a mí. Sartre agrega que “el prójimo es el mediador indispensable entre mí y mí mismo”.¹¹⁰ Por tanto, puedo dirigirme a mí gracias a la presencia del otro, puesto que el otro, al ser un punto de referencia distinto a mí, hace que yo vuelva la mirada hacia mí mismo. De hecho, “la relación con el Otro consiste en una relación de carácter ontológico, de ser a ser.”¹¹¹ Entonces, yo soy yo en tanto que no soy el otro; y el otro, en tanto que es él, es una presencia distinta a la mía que me hace volver a mí. Esta estructura peculiar ha sido tomada en varios sentidos, una de ellas es como amenaza, como Mounier lo expresa al decir lo siguiente:

¹⁰⁷ Husserl, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza editorial, 1994, p.48.

¹⁰⁸ Sartre, J-P., *La imaginación*. Madrid: Sarpe, 1984, p. 25.

¹⁰⁹ *El Ser y la Nada*, p. 313.

¹¹⁰ *Ídem.*, p. 314.

¹¹¹ Bayarres, M., “La relevancia del otro en la filosofía Sartreana”, en *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, núm. 11, diciembre, 2006, p. 3.

“(…) este *ser-para-el-otro* en que me convierto ante él, yo lo *soy*, pero no *dispongo* de él. Ya no es un para-sí, un ser humano móvil y prospectivo, sino un en-sí, una existencia coagulada, inmovilizada, indisponible. De este modo, el surgir del otro, lejos de traerme una promesa, sólo siembra la muerte y la condenación.”¹¹²

El planteamiento fundamental de Sartre dice que “descubro la relación trascendente con el prójimo como constituyente de mi propio ser”¹¹³, pero el prójimo se constituye como un no-yo, es decir, como “negación interna, lo que significa conexión sintética y activa de dos términos cada uno de los cuales se constituye negándose del otro. Esta relación negativa será, pues, recíproca y de doble interioridad.”¹¹⁴ Por tanto, y aquí algo fundamental en la importancia del otro, es “que la multiplicidad de ‘prójimos’ no puede ser una *colección* sino una *totalidad* –en este sentido damos la razón a Hegel–, ya que cada prójimo encuentra su ser en el otro.”¹¹⁵ Sartre agrega lo siguiente:

“Así, mi ser-para-otro, es decir, mi Yo objeto, no es una imagen recortada de mí que vegeta en una conciencia ajena: es un ser perfectamente real, *mi* ser como condición de mi ipseidad frente al prójimo, y de la ipseidad ajena frente a mí. Es mi *ser-afuera*; no un ser padecido, que haya venido de fuera, sino un afuera asumido y reconocido como afuera *mío*. No me es posible, en efecto, negar de mí al Prójimo sino en tanto que el Prójimo mismo es *sujeto*. Si negara inmediatamente al Prójimo como puro objeto –es decir, como existente en medio del mundo–, no denegaría al *Prójimo*, sino más bien a un objeto que, por principio, no tendría nada en común con la subjetividad; me quedaría indefenso frente a una asimilación total de mí a otro, por no haberme guardado con cautela en el verdadero dominio del prójimo, la subjetividad, que es también *mi* dominio.”¹¹⁶

¹¹² Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*. Madrid: Colección universitaria de bolsillo Punto Omega, 1967, p. 131.

¹¹³ *El Ser y la Nada*, p. 344.

¹¹⁴ *Ídem.*, p. 354.

¹¹⁵ *Loc. cit.*

¹¹⁶ *Ídem.*, p. 397.

Ahora bien, yo soy un ser que toma conciencia de mí mismo en tanto que capto la presencia del otro, pues este hace que retorne a mí y consolide la diferencia entre quién es el otro y quién soy yo. Por ello Michael Theunissen dice que “el ser-para-otro se supone (...) que media el ser-en-sí y el ser-para-sí”.¹¹⁷ Yo no soy la creación del otro, pero soy posible porque el otro me hace volver a mí y me consolida como sujeto distinto a los demás. Ignacio Abello dice que “no existo sin el otro, el otro es mi referencia necesaria, soy para el otro, soy el resultado de mis relaciones con el otro, en el pasado, en el presente y lo serán en el provenir.”¹¹⁸ Por su lado, Mounier dice que “yo soy visto, yo soy hecho son sinónimos, y sinónimos además de yo soy robado.”¹¹⁹ Para Mounier, el otro roba mi mundo al ser un ser distinto a mí y además me cosifica al posicionarme como un objeto más en el mundo negando mi subjetividad, por ende, me aliena en tanto me ignora como un ser siempre en proyecto. Sin embargo, la presencia del otro es importante para mí en tanto que me constituyo a mí mismo en la medida en que el otro me toma como distinto a él. La presencia del otro me hace saber quién soy yo a partir del reconocimiento que tengo de mí por la presencia amenazante del otro. Por ello Sartre dice que “la vergüenza es, por naturaleza, reconocimiento.”¹²⁰ Pero agrega que “la vergüenza es vergüenza *de sí* ante otro.”¹²¹ La vergüenza no es posible sin la presencia del otro, será, más bien, la prueba de la existencia del otro como un ser distinto a mí aunque semejante, pues no se puede tener vergüenza de uno mismo sin descubrirse mirado por una alteridad.

Sentir vergüenza es descubrirse mirado por otro. Esa mirada ajena redirige mi mirada hacia mí mismo viéndome como cosificado por el otro, entonces yo busco escaparme de esa mirada, me resisto a ser objetivado y lucho contra el otro tratando de cosificarlo. Por ello Rodríguez García dice que el otro es “esa sombra móvil (...) que se resiste a ser

¹¹⁷ Theunissen, M., *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. México D.F.: FCE, 2013, p. 223.

¹¹⁸ Abello, I., *Las relaciones conmigo y con los otros a partir de Sartre*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Centro de estudios Socioculturales, Ediciones Uniandes, 2011, p. 79.

¹¹⁹ Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*. Madrid: Colección universitaria de bolsillo Punto Omega, 1967, p. 130.

¹²⁰ *El Ser y la Nada*, p. 314.

¹²¹ *Ídem.*, p. 315.

dominada por mí en la medida en que yo me resisto a ser subyugado por él.”¹²² Se puede decir que evitar que el otro me cosifique es un reconocimiento y una defensa de mi libertad, sin embargo Gómez Muller resalta una dinámica trágica pues considera que “el Otro es fuente de desgracia: a la vez, y correlativamente, porque aliena mi libertad y porque escapa a mi libertad, es decir, porque es el límite de mi libertad.”¹²³ Sin embargo mi libertad no puede ser alienada en tanto que se trata de la estructura de mi ser, por el contrario, el otro hace posible que yo me consolide como un ser distinto a los demás y la presencia de los otros puede ser, de alguna forma, un impulso hacia mi ser en sociedad, es decir, a hacerme según mi proyecto que inevitablemente está influenciado por la presencia de los demás.

Así, la vergüenza que me pone en evidencia a mí mismo a través del otro es importante para proyectarme al mundo siendo yo mismo. Al ser yo distinto al otro y al poder reconocer al otro como distinto a mí, se hace posible la intersubjetividad en tanto somos dos libertades siempre en proyecto y en perpetua interacción. El otro me hace volver a mí, por tanto el otro es fundamental para mi autoreconocimiento. Esto es posible por nuestra estructura del ser para-otro, lo que significa que cada otro es posible a mí en tanto que mi ser para-otro es una estructura de mi ser que hace posible a cada otro como sujeto particular. Entonces, mi ser-para-otro es el otro en general en mí. El otro es un ser real que mi conciencia capta desde la estructura del ser-para-otro. Por tanto, el otro no es el resultado de un proceso de conocimiento o de mi subjetividad. Sartre dice con fundamento que “en el origen de la existencia ajena hay una presuposición fundamental: el prójimo, en efecto, es *el otro*, es decir, el yo que *no soy yo*.”¹²⁴ El otro, entonces, es una existencia similar a mí, y, así como yo ordeno el mundo desde mi posición, el otro hace lo mismo, por ello algunos estudiosos de Sartre interpretan al otro como amenaza. Pero el papel del otro es fundamental para la consolidación de mi identidad, pues su mirada hace que volvamos nuestra mirada hacia nosotros mismos y nos descubramos como un ser en el mundo. Sartre dice que el otro “no es solamente aquel que veo, sino aquel *que me ve*.”¹²⁵ Y con esto

¹²² Rodríguez García, J., *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*. Barcelona: Bellaterra, 2004, p. 56.

¹²³ Gómez Muller, A., *Sartre, de la náusea al compromiso*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de la Salle, Universidad Nacional de Colombia, Universidad Santo Tomás, 2008, p. 22.

¹²⁴ *El Ser y la Nada*, p. 325.

¹²⁵ *Ídem.*, p. 322.

propone su concepción de la mirada [*le regard*] como un valioso aporte a la filosofía, que más adelante abordaremos.

Como conclusión parcial, podemos sugerir que el otro no es un mero objeto que captamos por la percepción, sino que inicialmente lo captamos como conciencia intencional debido a la estructura del ser que Sartre denomina ser para-otro. Entonces, el otro, en general, es posible a nosotros en tanto nuestra estructura del ser denominada ser para-otro, y la captación que tenemos del otro, como multitud de individuos concretos, es producto de la experiencia. Si seguimos a Sartre, podemos decir que la captación del otro, como sujeto similar a mí, no es posible si antes no gozo de la estructura del ser denominada ser para-otro, y que esa estructura me predispone a reconocer al otro como sujeto y no como objeto.

CAPÍTULO II

CONCEPCIONES DE LA ALTERIDAD SARTREANA DESDE SUS CRÍTICOS

Jean-Paul Sartre plantea en *El ser y la nada* sus ideas sobre el ser y la conciencia, la libertad, la facticidad y los otros. En las reflexiones que hace para definir su concepción del otro, el filósofo, que toma a la fenomenología como método, hace un repaso crítico a las concepciones del realismo, el idealismo y los planteamientos de Husserl indicando que la concepción del otro no puede derivarse del conocimiento. Luego critica y rescata algunos planteamientos hechos por Hegel, así como los ofrecidos por Heidegger y su concepción del *Dasein*. Después de la revisión crítica, Sartre considera que las reflexiones de sus predecesores no agotan el tema de fondo en relación a la concepción del otro, por tanto quiere encontrar el fundamento ontológico del otro investigando la estructura del sujeto que no es el otro, es decir, quiere hallar al otro en la estructura de su propio ser.

El presente capítulo tiene por objetivo exponer brevemente seis perspectivas de entendimiento sobre el concepto del otro planteado por Sartre y resaltar las distintas concepciones y sesgos en la comprensión y valoración de dicho concepto confrontándolas con lo expuesto por el propio Sartre en su libro *El ser y la nada*. Para ello, se analizarán y comentarán los trabajos de seis estudiosos de Sartre que son José Luís Rodríguez García, Alfredo Gómez Muller, Vicente Fantone, Amparo Ariño, Walter Biemel e Ignacio Abello, considerando que la exposición de sus ideas van desde la perspectiva más cosificadora de la alteridad a la que reconoce al otro como conciencia cosificante.

2.1. Rodríguez García y el otro como amenaza

Rodríguez García, en su libro denominado *Jean-Paul Sartre, la pasión por la libertad*¹²⁶, da cuenta del otro como amenaza, y considera que el enfrentamiento entre un sujeto y otro será perpetuo porque cada quien quiere subyugar al otro antes de ser dominado por aquel.

¹²⁶ Rodríguez García, J., *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*. Barcelona: Bellaterra, 2004.

Se observa que Rodríguez resalta la contienda entre sujetos, antes de centrarse en cómo el otro es parte de la estructura del ser del sujeto en tanto su ser para-otro. En *Sartre. El hermoso orgullo de ser libre*¹²⁷, se aprecia la importancia que el autor le da a la lucha entre dos sujetos:

“En el mundo de los objetos que me rodean hay un objeto especialmente inquietante. ¿Cuál? Esa sombra móvil que es el Otro y que se resiste a ser dominada por mí en la medida en que yo me resisto a ser subyugado por él (...) Es por esta razón por la que surge el conflicto, por lo que estamos condenados al perpetuo enfrentamiento y por lo que el Otro está presente siempre como amenaza debido a su resistencia a entregarme su identidad.”¹²⁸

Para Sartre, el otro es el yo que no soy yo y Rodríguez García resalta la presencia del otro como amenaza, él dice que “la pensabilidad del encuentro deviene certificación de una inevitable amenaza, pues la proyección del Otro se convierte en un límite para la realización del existente, en un obstáculo de peligrosa densidad para la pretensión trascendentalizadora de la situación.”¹²⁹ Y luego agrega que lo siguiente:

“La mirada es el acto que descubre al otro y que lo descubre como infernalidad, como presencia que está ahí, en la realidad de mi mundo, para ejercer el peso correctivo que afecta al proyecto y a la necesidad de trascendentalizar la situación. El otro es el peligro permanente y esencial y, por lo mismo, toda pretensión sobre la pensabilidad de una intersubjetividad en efecto de la mala fe, de la alienación que altera la estructura ontológica del existente.”¹³⁰

El sujeto sartreano que presenta Rodríguez se muestra como un ser pasivo que es afectado por las miradas ajenas. Deja de lado lo que Sartre considera en relación a lo que el

¹²⁷ Rodríguez García, J., *Sartre. El hermoso orgullo de ser libre*. Barcelona: Bellaterra, 2015.

¹²⁸ *Ídem.*, p. 56.

¹²⁹ Rodríguez García, J., *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*. Barcelona: Bellaterra, 2004, p. 171.

¹³⁰ *Ídem.*, p. 172.

hombre puede hacer por sí mismo. El francés dice que “sólo hay realidad en la acción”¹³¹ y luego agrega que “el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza; por lo tanto, no es otra cosa que el conjunto de sus actos, más que su vida.”¹³² Y en el prólogo del libro *Los condenados de la tierra* dice que “solo nos convertimos en lo que somos por la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros.”¹³³ Por tanto, cuando Rodríguez dice que “el Otro, que me mira, me convierte en un objeto para su conciencia – pone entre paréntesis mi libertad, mi situación se transforma en elemento conveniente de su situación y, en consecuencia, en factor productivo de su propio proyecto (...)”¹³⁴, es solo un aspecto de la relación con el otro, debido a que cada sujeto, al ser libertad en sí mismo, puede decidir su relación con el otro y reconocer la humanidad de sus semejantes trascendiendo la propia objetivación de la mirada.

2.2. Gómez Muller y la caída del sujeto sartreano

Otra postura es la de Gómez Muller en su libro titulado *Sartre, de la náusea al compromiso*¹³⁵, quien parece resaltar un tono trágico en la filosofía sartreana sobre el otro y la mirada. Si bien se ha tildado a Sartre de orientarse al lado trágico y pesimista de la existencia, él mismo se ha encargado de desmentir tal acusación en la conferencia conocida como *El existencialismo es un humanismo*. Sartre dice lo siguiente:

“(…) no hay doctrina más optimista, puesto que el destino del hombre está en él mismo; ni como una tentativa para descorazonar al hombre alejándolo de la acción, puesto que le dice que solo hay esperanza en su acción, y que la única cosa que permite vivir al hombre es el acto.”¹³⁶

¹³¹ Sartre, J-P., *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2009, p. 56.

¹³² *Loc. cit.*

¹³³ Sartre, J-P., *Colonialismo y neocolonialismo, situación V*. Buenos Aires: Losada, 1968, p. 128.

¹³⁴ Rodríguez García, J., *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*. Barcelona: Bellaterra, 2004, p. 172.

¹³⁵ Gómez Muller, A., *Sartre, de la náusea al compromiso*. Bogotá: Ed. Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de la Salle, Universidad Nacional de Colombia, Universidad Santo Tomás, 2008.

¹³⁶ Sartre, J-P., *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2009, pp. 61-62.

Por su lado Gómez Muller menciona lo siguiente:

“La ‘caída’ que marca el hecho de ser para-otro posee, en primer lugar, la significación negativa de una pérdida. El sujeto humano, en tanto que es para-otro, ‘cae’ y, por esta caída, pasa de una condición privilegiada a una condición que oculta una desgracia fundamental.”¹³⁷

Lo que hay que considerar es que esa caída y pérdida a la cual hace referencia Gómez es una manera de describir la fenomenología que Sartre hace sobre la mirada. Es así como tendría que entenderse la aparente perspectiva trágica sartreana. No se trata de pérdidas reales, sino de los procesos de la conciencia del ser. Luego Gómez da cuenta de cómo la mirada planteada por Sartre es cosificadora, lo que el mismo liga al relato bíblico del pecado original. Gómez acierta al resaltar que tal caída no altera la estructura del para-sí del sujeto mirado, sino que es la manifestación de la libertad del sujeto que mira y que no puede ser alcanzada por el sujeto mirado. Por ello dice que el sujeto mirado es una trascendencia trascendida:

“En la descripción sartriana de la caída ligada a la experiencia del otro, ‘caer’ significa ‘caer en el mundo, en medio de las cosas’: por el hecho de trascender mi trascendencia, es decir, mi libertad como pura ‘indeterminación’ o puro ‘escape hacia la nada’, la mirada del otro me encierra en una determinación fija y, en ese sentido, me ‘cosifica’.”¹³⁸

Luego agrega que “[e]l Otro es fuente de desgracia: a la vez, y correlativamente, porque aliena mi libertad y porque escapa a mi libertad, es decir, porque es el límite de mi

¹³⁷ Gómez Muller, A., *Sartre, de la náusea al compromiso*. Bogotá: Ed. Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de la Salle, Universidad Nacional de Colombia, Universidad Santo Tomás, 2008, p. 19.

¹³⁸ *Ídem.*, pp. 20-21.

libertad.”¹³⁹ Por su lado, Sartre hace la equivalencia entre el ser del para-sí y la libertad. En tanto que el para-sí es una nada de ser, siempre está proyectado hacia fuera de sí. De ahí la influencia de la intencionalidad de Husserl en Sartre. Pero esa libertad del sujeto no es la única libertad existente. Cada libetar se encontrará con las otras libertades, será la conexión fundamental entre existentes que, en segunda instancia, se cosificarán los unos a los otros, lo que significa que serán etiquetados por lo que son en ese momento, por tanto, aprisionados bajo la mirada del otro. De ahí surgirá la vergüenza como conciencia de sí mismo como ser en-sí bajo la mirada cosificadora del otro. La libertad sartreana no es absoluta o desvinculada de toda situación concreta. En realidad la libertad planteada por el existencialista francés solo es posible en la realidad concreta, pues las libres elecciones tienen como marco de posibilidades la realidad misma. Gómez dice lo siguiente:

“La contingencia radical no sería una estructura ontológica del hombre, sino, efectivamente, una “caída”, en decir, una cierta manera de realizar el-ser-en-el-mundo-con-los-otros: la contingencia radical o la absurdidad no emana del *ser* del hombre –su ser-esencia– sino de una manera de *estar* –de “encontrarse” en situación en el mundo con el otro.”¹⁴⁰

Siguiendo a Gómez, la relación con el otro sería imposible en tanto que él sugiere que la contingencia radial sería un derrumbe en la relación con el otro. Desde esta óptica, el encuentro con el otro sería imposible en tanto que la libertad de un sujeto busca trascender la libertad de otro al cosificarlo, y viceversa.

Hasta aquí, se puede observar que Rodríguez García y Gómez Muller se centran en el segundo momento de la relación de un sujeto con otro, cuyo marco es el de la cosificación. Sin embargo, ese segundo momento es una perversión de un primer momento en el que el otro surge como un similar y no como un objeto más del mundo, esta visión es más clara en Walter Biemel, que presentamos más adelante. Sartre sugiere que el otro es, ante todo, un

¹³⁹ *Ídem.*, p. 22.

¹⁴⁰ *Ídem.*, pp. 22-23.

sujeto que yo cosifico por hallarlo en el mundo, pero que su condición de humanidad es innegable. De hecho, la vergüenza es la prueba de que el otro es ante todo un sujeto. Tener al otro como amenaza que cosifica mi libertad es también un aspecto de la experiencia humana, pues el otro también puede ser cosificado por mi mirada. Sin embargo lo importante del planteamiento sartreano podría radicar, más bien, en no cosificar al otro ni yo ser cosificado por aquel, sino en reconocer mutuamente la esencia de nuestra condición humana, nuestro ser como libertad plena, nuestro ser como proyecto permanente. De esta manera se puede trascender la mirada cosificadora y pasar a reconocer que el otro es fundamental para el reconocimiento de mi humanidad, y que soy yo, y no un objeto inerte, quien puede reconocer la humanidad de los otros en general.

2.3. Vicente Fantone y la mutua cosificación

Fantone sigue la línea del otro como amenaza que, al mirar, cosifica al sujeto mirado. En sus reflexiones, el pensador considera que hay una contienda entre uno y otro al intentar evitar ser cosificado. Resalta el hecho de que esa contienda tiene como resultado la cosificación de uno y el intento de este de cosificar al otro, es decir, que se da una especie de juego en el que uno se descosifica al cosificar al otro, y viceversa. Fantone dice que “[e]l otro, si me mira y yo sé que me mira, me roba mi condición de sujeto, de conciencia, así como al mirar el mundo me lo roba.”¹⁴¹ Y agrega que “[c]uando simplemente me mira, nada me roba; pero si me siento mirado, me convierto en una cosa más entre las cosas.”¹⁴² Aquí Fantone deja ver que la condición de objeto de un sujeto surge por la mirada ajena, es decir que la cosificación es una alienación y no una condición de la intencionalidad del sujeto mirado. Fantone dice que “[e]l otro me convierte en objeto y por ello me vengo del otro sosteniendo su mirada, obligándole a que deje de mirarme, convirtiéndolo a él en objeto.”¹⁴³ Entre uno y otro está el impulso de cosificarse y, al hacer esto, poseer al otro como pretendiendo mantener el control, justamente porque se interpreta que el otro es un

¹⁴¹ Fantone, V., *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre*. Buenos Aires: Argos, 1948, p. 99.

¹⁴² *Loc. cit.*

¹⁴³ *Ídem.*, p. 100.

sujeto amenazante. El pensador dirá que “(...) el otro, el que me mira, quiere convertirme en un ser para él; y yo, al mirarlo, quiero convertirlo en un ser para mí.”¹⁴⁴

2.4. Amparo Ariño y la libertad para sí

Desde otra perspectiva, Amparo Ariño reconoce, por un lado, que la conciencia es intencional. Ella dice lo siguiente:

“La conciencia impersonal de la que nos habla Sartre tanto en *La transcendance de l'Ego* como en *L'être et le néant*, es una conciencia eminentemente *intencional*. Diríamos aún más, es pura *intentio*, puro fluir constante hacia el objeto del que es conciencia. Inspirada en la conciencia hurseliana, que va «hacia las cosas mismas», la conciencia sartreana va «hacia el objeto», se dirige al mundo, lo presencia.”¹⁴⁵

Pero, en otro estudio, Ariño deja ver que cada sujeto es solo objeto para los demás, debido a que no se puede ver la libertad de cada sujeto. Por un lado ella reconoce que cada ser es una conciencia que intenciona sobre el mundo, pero por otro lado sugiere que cada sujeto es solo un objeto para los otros, como si en los otros no se pudiera evidenciar que son una conciencia encarnada que intenciona sobre el mundo y no solo meros objetos ocupando un espacio en el mundo. Ella dice lo siguiente:

“(...) la existencia del «otro» representa una amenaza contante para la libertad del «pour-soi». En efecto, siendo la libertad una estructura del «être-pour-soi», entiende Sartre que sólo la propia libertad aparece en la conciencia, mientras que el «otro», ante quien aparezco como «objeto», no puede presenciar mi libertad. Ante el otro y para el «otro» no soy ni libertad ni conciencia. Para la conciencia del otro sólo puedo ser «objeto».”¹⁴⁶

¹⁴⁴ *Loc. cit.*

¹⁴⁵ Ariño Verdú, A., “Del yo trascendental a la conciencia sin yo”, en *Ágora*, núm. 10, 1991, pp. 119-127, p. 120.

¹⁴⁶ Ariño Verdú, A., “¿Solipsismo y violencia o fraternidad?”, en *Ágora*, núm. 10, 1993, pp. 37-53, p. 40.

Evidentemente Ariño reduce al ser humano a su materialidad y por ello menciona que, para el otro, el sujeto mirado sólo puede ser objeto. A esto agrega que la libertad de uno tiene como límite la presencia del otro, poniendo en evidencia que está valorando la libertad como una condición exterior al sujeto y no como lo sugiere Sartre, como una estructura del propio ser, el ser para-sí. El impedimento de mis acciones no significa la aniquilación o supresión de la libertad de mi ser, pues, aunque impedido de movimiento, mi conciencia sigue siendo la libertad que es. Se tiene que considerar que la libertad que Sartre concibe no es la libertad social, por ejemplo, sino que es una de las estructuras del mismo ser, el ser para-sí, por ello Ariño parece no hacer una distinción clara al mencionar lo siguiente:

“(…) si el otro es libre, su libertad puede, de hecho, impedir con su actuación la realización de los proyectos que yo haya decidido, libremente, realizar. De modo que el reconocimiento de que la existencia de los demás, es decir, la existencia de «otras» conciencias, es una necesidad fáctica, hace imposible que la libertad de cada «pour-soi» individual, de cada conciencias sea *absoluta*.”¹⁴⁷

Sartre deja claro que la libertad que el propone no es absoluta, al contrario, la libertad sartreana es posible solo en la realidad y las elecciones que cada sujeto tome dependen de las posibilidades que cada situación le plantea como realizables. Recordemos que Sartre habla de la libertad como parte constitutiva de la realidad humana y no como una condición exterior.

2.5. Walter Biemel y el ser cuasi-en-sí

Walter Biemel hace referencia a la concepción sartreana del otro centrándose en el concepto de la mirada y apoyándose en la literatura y dramaturgia sartreana. Biemel, en la

¹⁴⁷ *Ídem.*, p. 41.

biografía que hace sobre Sartre¹⁴⁸, toma como hilo conductor la obra sartreana en sus distintos géneros y, desde ellos, pretende exponer las ideas capitales del filósofo francés. En cuanto a lo referente al otro, Biemel menciona que “estos estudios sobre la mirada nos transportan a la dimensión del “estar-con”, es decir, del encuentro del hombre con el hombre, de la convivencia con los otros.”¹⁴⁹ Biemel menciona que la mirada es el encuentro del hombre con el hombre. El yo-sujeto hace del mirado un prójimo-objeto, y este, al devolverle la mirada, hace del yo-sujeto un yo-objeto. La dinámica de la mirada entre dos sujetos es lo que hace posible que el encuentro de dos sujetos como sujetos y no como objetos. Sobre esto Biemel menciona que “la persona es esencialmente solidaria con sus semejantes, su vida se desarrolla en el ámbito de convivencia con el otro desde el principio de su vida.”¹⁵⁰ Y sigue su exposición de ideas sobre la mirada mencionando la manera cómo un sujeto ordena el mundo que lo rodea al mirarlo, y luego expone lo que es la aparición del otro que también pretende ordenar el mundo desde su propia mirada: “en este ‘ver’, todo gira alrededor de mí, que soy el punto cero. Mi visión es ordenación. Mi mirada organiza de manera concreta todo lo existente.”¹⁵¹ Y luego agrega lo siguiente:

“Yo pierdo mi posición central, constato con auténtica consternación que no soy el único centro, sino que hay otro ser que también lo es. Pero el fenómeno va más allá: al agrupar el otro en torno a su persona las cosas de mi entorno, me roba mi mundo, me priva de él.”¹⁵²

Sartre plantea que el otro no puede ser captado originariamente como objeto, sino como un prójimo-sujeto que me roba mi mundo porque él establece sus propias distancias con el mundo y, por tanto, surge a mí como amenaza. El otro es el objeto semejante a mí en tanto que está en el mundo, pero cuya peculiaridad consiste en ser un sujeto cuya subjetividad me está negada. El juego entre dos seres humanos radica entonces en que cada

¹⁴⁸ Biemel, W., *Sartre*. Barcelona: Salvat, 1986.

¹⁴⁹ *Ídem.*, p. 49.

¹⁵⁰ *Loc. cit.*

¹⁵¹ *Loc. cit.*

¹⁵² *Ídem.*, p. 52.

uno mira al otro como objeto, pues la mirada es objetivante, si bien no en primera instancia, como le explicaremos después, pero sí como producto de la alienación mutua que surge en ambos sujetos con la mirada. Biemel dice con acierto que “el otro deviene para mí el otro cuando lo experimento como el que me mira, es decir, el-que-me-convierte-en-objeto.”¹⁵³ Sartre va más allá en su análisis del otro. El filósofo dice que “el ‘ser-visto-por-otro’ es la *verdad* del ‘ver-al-otro’.”¹⁵⁴ Biemel sigue su exposición mencionando lo siguiente:

“La mirada del otro ha borrado las distancias y descansa sobre mí al tiempo que mantiene la distancia con respecto a él mismo. Siento su mirada sobre mí y me doy cuenta de que estoy en sus manos. Cuando me sé mirado, yo no miro al otro, mi intención no se proyecta hacia él, sino hacia mí mismo en cuanto estoy expuesto a su mirada.”¹⁵⁵

Y continúa su exploración poniendo en evidencia cómo la mirada del otro hace del sujeto lo que él llama un ser cuasi-en-sí y una cuasi-cosa:

“Al igual que los seres denominados por Sartre “seres-en-sí”, condenados a la pura facticidad, el hombre se convierte en un ser “cuasi-en-sí”, a pesar de que su existencia se distingue de la de los demás seres porque el hombre es un ser “para-sí”, y por tanto puede actuar sobre sí mismo. Así pues, al emerger el otro, yo me convierto en una “cuasi-cosa” entre las restantes cosas.”¹⁵⁶

Biemel deja entrever su duda respecto a la cosificación al expresar que el sujeto mirado se convierte en cuasi-cosa y en un ser cuasi-en-sí. Aquí establece la diferencia entre la cosificación que hace el sujeto que mira y la mirada dirigida a sí mismo del sujeto mirado. Para el primero, el sujeto mirado es una cosa, para el segundo, el sujeto que es

¹⁵³ *Ídem.*, p. 53.

¹⁵⁴ *El Ser y la Nada*, p. 360.

¹⁵⁵ Biemel, W., *Sartre*. Barcelona: Salvat, 1986, p. 54.

¹⁵⁶ *Ídem.*, p. 57.

mirado se mira también a sí mismo, y se haya cuasi-en-sí y como una cuasi-cosa, pero también se sabe que es un ser para-sí y no una cosa como tal. Finalmente Biemel concluye mencionando al miedo y la vergüenza como autoconciencia o autorreconocimiento de uno mismo frente a la mirada cosificadora del otro:

“El miedo es miedo a la libertad del otro; el orgullo y la vergüenza son momentos del reconocimiento de la propia esencia, logrado a través de la presencia del otro (...). Lo más inquietante de la mirada del otro es que él me tiene a mí por blanco, sin ser él mismo blanco para mí.”¹⁵⁷

La vergüenza es vergüenza de sí mismo ante la mirada del otro, porque es el otro el que hace que el sujeto se descubra a sí mismo como objeto, como siendo algo que en esencia no es. Sartre menciona que “la vergüenza (...) es vergüenza de sí, es *reconocimiento* de que efectivamente soy ese objeto que otro mira y juzga. No puedo tener vergüenza sino de mi libertad en tanto que ésta me escapa para convertirse en objeto *dado*.”¹⁵⁸ La vergüenza, entonces, no solo implica la presencia del otro, sino, sobre todo, el reconocimiento del otro como existente y semejante a mí en cuanto a su estructura como conciencia nihilizadora y como libertad, pues el prójimo no solo es el que es visto, sino, también el que ve.

2.6. Ignacio Abello y el otro como necesario

Ignacio Abello da cuenta de la importancia del otro resaltando el valor del reconocimiento ajeno en la validación propia. Abello considera que la autodefinición no tiene valor si no hay otro que también acepte esa definición. Para este pensador, el valor del otro está en que es una subjetividad necesaria para que el sujeto mirado aparezca como se ve a sí mismo, por ello dice que “[y]o puedo creer de mí lo que quiera, puedo crearme genio o idiota, bello

¹⁵⁷ *Ídem.*, p. 58.

¹⁵⁸ *El Ser y la Nada*, p. 315.

o feo, simpático o aburrido, pero si el otro *no* lo cree, no lo soy.”¹⁵⁹ Para Abello, la presencia del otro es positiva, distando así de otras perspectivas como las de Rodríguez García y Gómez Muller, citados líneas arriba. Abello considera que la presencia del otro es indispensable para la constitución de uno mismo, pues resalta que toda acción humana está siempre vinculada y cercana a los demás. De hecho, cada ser humano que aparece en el mundo, aparece en un mundo humano, que lo acoge, lo cría y lo constituye a partir de sus propias prácticas culturales. Por ello el pensador dice que “[n]o existo sin el otro, el otro es mi referente necesario, soy para el otro, soy el resultado de mis relaciones con el otro y los otros, en el pasado, en el presente y lo serán en el provenir.”¹⁶⁰ Es más, el otro emula una suerte de reflejo, pues agrega que “[n]ecesito la presencia del otro para reconocermé a mí mismo.”¹⁶¹ Abello coincide con Abagnano cuando este menciona lo siguiente:

“La existencia me coloca continuamente frente al otro: no puedo *existir* de modo alguno si no *coexisto*: ya que no puedo definirme en una incumbencia, en una función, en un acto, en un sentimiento cualquiera, sino definiendo al mismo tiempos a los otros, conexos conmigo de cerca o de lejos en la incumbencia, en la función, en el acto o en el sentimiento que me es propio.”¹⁶²

Abello reconoce que el otro es una conciencia con la que nos vinculamos como conciencia, para luego tomar al otro como instrumento. Este pensador considera que el ser humano es una conciencia encarnada, entonces es la facticidad humana la que es cosificada, pues menciona que “(...) por más que lo niegue y actúe de mala fe, siempre aparecerá primero una conciencia encarnada a la cual me dirijo para tratarla como un instrumento.”¹⁶³ Y, en el juego de las miradas, Abello muestra que el otro determina las posibilidades del

¹⁵⁹ Abello, I., *Las relaciones conmigo y con los otros a partir de Sartre*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Filosofía, Centro de estudios Socioculturales, ediciones Uniandes, 2001, p. 79.

¹⁶⁰ *Loc. cit.*

¹⁶¹ *Ídem.*, p. 80.

¹⁶² Abbagnano, N., *Introducción al existencialismo*. México: FCE, 1955, p. 56.

¹⁶³ Abello, I., *Las relaciones conmigo y con los otros a partir de Sartre*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Filosofía, Centro de estudios Socioculturales, ediciones Uniandes, 2001, p. 82.

sujeto mirado, ignorando incluso su libertad. Las posibilidades del sujeto mirado no se reconocen si el otro no las ve. Por ello Abello dice lo siguiente:

“yo soy lo que no soy, pero para el otro yo soy irremediabilmente lo que soy, eso y nada más, tal y como se ve. El otro no sabe de mis posibles, sabe de los posibles que él me ve, que él me pone o quiere ponerme, pero que no son mis posibles.”¹⁶⁴

Se evidencian dos perspectivas, la del sujeto que mira y la del sujeto mirado, ambos como conciencias encarnadas que, al mirarse, se objetivan. Abello dice que “[s]on, pues, dos actitudes, soy mirado por el otro y me objetiva, es decir, soy conocido por otra conciencia, y la segunda, puedo invertir la situación y objetivar al otro.”¹⁶⁵ Coincidiendo con esa apreciación en la que hay una continua objetivación del otro, José Gaos dice lo siguiente:

“El ‘ser uno con otro’ no es un indiferente ‘ser uno junto a otro’, sino un tenso y ambiguo ‘acechar uno a otro’, un solapado y hostil ‘escuchar los pasos uno de otro’: bajo la máscara del ‘uno para otro’ hace su juego un ‘uno contra otro’.”¹⁶⁶

El uno contra el otro promueve la cosificación mutua y, con ello, el alejamiento mutuo como conciencias encarnadas, pues “(...) aquel que objetiva jamás podrá realmente acceder al para-sí del otro, a su mismidad.”¹⁶⁷ Si se sigue esta interpretación, el otro es indispensable para la constitución de uno mismo, pero la distancia entre uno y otro se hace patente cuando hay una mutuo objetivación. De aquí se pueden explicar algunos o varios

¹⁶⁴ *Ídem.*, p. 83.

¹⁶⁵ *Ídem.*, p. 87.

¹⁶⁶ Gaos, J., *Introducción a El Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. México: FCE, 1971, p. 53.

¹⁶⁷ Abello, I., *Las relaciones conmigo y con los otros a partir de Sartre*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Filosofía, Centro de estudios Socioculturales, ediciones Uniandes, 2001, p. 87.

fenómenos sociales con el de la discriminación, la violencia por género, las contiendas raciales, etc., temas que mayor adelante serán mencionados con más detenimiento.

En este capítulo hemos repasado la postura de varios pensadores en relación al concepto del otro planteado por Sartre. Se observa que unos toman al otro como amenaza, otros como objeto, otros como conciencia encarnada y, entre líneas, dejan evidencia de que el otro es, de una forma u otra, una conciencia que intenciona sobre el mundo. En todo caso, en el capítulo siguiente se analizará y demostrará que el otro es reconocido, en primera instancia, como sujeto y no como objeto, y que ver a los otros implica reconocerlos como seres humanos y no solo como meros objetos en el mundo.

Como conclusión parcial podemos mencionar que los críticos citados en este capítulo no se centran en entender o explicar la estructura del ser para-otro [*être pour-autrui*] planteada por Sartre, más bien, se hace evidente que se centran en la objetivación del otro, es decir, del otro que captamos por la experiencia.

CAPÍTULO III

EL OTRO EN *EL SER Y LA NADA*

En este capítulo se pretende demostrar que el prójimo es, en primera instancia, sujeto y no objeto. Para eso se considerarán una serie de pasajes de *El ser y la Nada*, en los que Sartre va dando evidencia de que su concepción del otro implica el reconocimiento de la alteridad como un sujeto y no como un mero objeto del mundo.

3.1. El reconocimiento del otro como sujeto

Como se expuso en el capítulo anterior, distintos críticos de Sartre muestran variadas interpretaciones sobre la concepción de la alteridad, sin embargo, no terminan de aclarar la postura sartreana, incluso, al contrario, denotan insuficiente profundidad al centrarse en la objetividad del otro y no en la estructura denominada ser para-otro [*être pour-autrui*]. Un primer indicio de que Sartre considera a la alteridad como un sujeto y no como un objeto es concebirlo como presencia que intenciona sobre mí, lo que denota algo más que la sola objetividad o cosidad del otro, propuesta que se alinea con lo planteado por Husserl cuando expone lo siguiente:

“Yo tengo experiencia de los otros, en cuanto otros que realmente son, en las multiplicidades variables y concordantes de la experiencia y, por una parte, los experimento como objetos del mundo, no como meras cosas naturales (si bien, en algún respecto, también como tales cosas). En efecto, ellos son experimentados también como gobernando psíquicamente en sus propios cuerpos orgánicos, como objetos *psicofísicos*, los otros son *en el mundo*.”¹⁶⁸

Husserl reconoce al otro como algo más que una cosa, concretamente, como una psiquis encarnada, como un objeto psicofísico, por tanto, que si bien comprende una extensión material, denota una propiedad psíquica que lo hace distinto a las cosas inertes o

¹⁶⁸ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 2011, p. 122.

cosas naturales. Entonces observamos que el otro, desde la perspectiva de Husserl, es un ente objeto que no puede ser limitado a su condición de objeto pues además evidencia un yo particular que se halla distinto a los otros y que goza de una única y continua subjetividad. Por ello dice lo siguiente:

“«yo» significa para cada uno de nosotros algo diferente: para cada uno «yo» significa la persona completamente determinada con un nombre propio concreto, que vive sus percepciones, recuerdos, expectativas, fantasías, sentimientos, deseos, voliciones, que tiene sus estados, ejecuta sus actos y, además, tiene sus disposiciones, predisposiciones innatas, capacidades y habilidades adquiridas, etc.”¹⁶⁹

Siguiendo a Husserl, Sartre dice que “(...) el prójimo es *objeto*. Cuando mucho, tenemos que vérmolas con un tipo de objetividad particular (...),”¹⁷⁰ pues, en Husserl, “[e]l cuerpo físico exterior que está ahí recibe analógicamente, del mío propio, el sentido *cuerpo orgánico* y consecuentemente el sentido *cuerpo orgánico de otro mundo análogo a mi mundo primordial*.”¹⁷¹ En tanto que “[e]l otro está ahí ‘frente a mí’, corporalmente y con su propia vida, y me tiene a su vez frente a él; (...).”¹⁷² Pero la presencia del otro no es pasiva frente a mí, al contrario, organiza mi experiencia desde su perspectiva en tanto que yo pretendo lo mismo sobre él. Esto es otro indicio de que el otro, para Sartre, es, en primera instancia, sujeto, pues que, “[e]l prójimo, en cuanto unidad sintética de sus experiencias y en cuanto voluntad tanto como en cuanto pasión, viene a organizar *mi* experiencia.”¹⁷³ Sartre agrega algo importante, que si se toma a la ligera puede entenderse que asume al otro como objeto, pero veremos que no es así. El francés dice lo siguiente:

¹⁶⁹ Husserl, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza editorial, 1994, p.48.

¹⁷⁰ *El Ser y la Nada*, p. 359.

¹⁷¹ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 2011, p. 156.

¹⁷² ¹⁷² Husserl, E., *Lógica formal y lógica trascendental*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009, p. 249.

¹⁷³ *El Ser y la Nada*, p. 319.

“(…) él es lo que es otro que yo, y por lo tanto se da como objeto inesencial, con un carácter de negatividad. Pero ese Otro es también una conciencia de sí. Tal cual, se me aparece como un objeto ordinario, inmerso en el ser de la vida. Y así, igualmente, aparezco yo al otro: como existencia concreta, sensible e inmediata.”¹⁷⁴

En principio, Sartre menciona que el otro es “otro que yo”; por tanto, si yo soy algo más que un mero objeto, el otro tampoco puede ser sólo un mero objeto. Luego, aclara que el otro también es una conciencia de sí que para mí se constituye como negatividad en tanto que el otro es otro, que es un no-yo. Después, Sartre menciona que yo aparezco al otro como existencia concreta, y así como él se aparece ante mí, en su extensión material pero que ello no reduce al otro a una mera materialidad, porque antes se ha reconocido al otro como una conciencia de sí. Por ello mismo el existencialista dice que “[d]e hecho, nuestra experiencia no nos presenta sino individuos concretos y vivientes; pero, de derecho ha de hacerse notar que el prójimo es objeto para mí porque es prójimo y no porque aparezca con ocasión de un cuerpo-objeto.”¹⁷⁵ Otra evidencia dejada por Sartre es cuando dice que el otro “es el término excéntrico que contribuye a la constitución de mí ser.”¹⁷⁶ Esta frase es valiosa en tanto que el otro, como alguien distinto a mí, excéntrico, contribuye a mi constitución, lo que implica que el otro no puede ser mero objeto, sino un prójimo que al ser lo que yo no soy, por negatividad, motiva mi constitución como algo distinto a él, pero que, en otro sentido, similar a él, en tanto que soy consciencia de mí como el otro es consciencia de sí. Sartre incluso va más allá cuando menciona lo siguiente:

“(…) se ha encargado generalmente el problema del prójimo como si la relación primera por la cual el prójimo se descubre fuera la objetividad, es decir, como si el prójimo se revelara primero –directa o indirectamente– a nuestra percepción. Pero, como esta percepción, por su propia naturaleza, *se refiere* a otra cosa que ella misma (...) su esencia debe referirse a una relación primera de mi conciencia con la del prójimo, en la cual éste debe serme dado directamente como sujeto, aunque

¹⁷⁴ *Ídem.*, p. 333.

¹⁷⁵ *Ídem.*, p. 339.

¹⁷⁶ *Ídem.*, pp. 344-345.

en conexión conmigo, y que es la relación fundamental, el tipo mismo de mi ser-para-otro.”¹⁷⁷

Aquí Sartre está planteando que si el primer contacto con el otro fuera por la percepción, efectivamente el otro sería objeto, pero él sugiere que hay una relación anterior a la establecida por la percepción y que en ella el otro es sujeto y no objeto, de hecho, a esta relación Sartre la denomina relación fundamental y está directamente vinculada a la estructura del ser que él denomina ser para-otro [*être pour-autrui*]. Con esto, Sartre puede decir que “[e]l prójimo-objeto ‘tiene’ una subjetividad como esta caja tiene ‘un interior’. Y, con ello, me *recupero*: pues no puedo ser *objeto para un objeto*”¹⁷⁸, entonces el otro es, en primera instancia, sujeto y no objeto.

3.2. La diferencia entre prójimo-objeto y prójimo-sujeto

La raíz de la confusión que lleva a tomar al otro como objeto radica en la no diferenciación entre prójimo-objeto y prójimo-sujeto. La diferencia, como lo demostraremos a continuación, radica en que el prójimo-sujeto es aquella presencia que yo capto como una conciencia que intenciona sobre el mundo, y que ordena y me dispone en el mundo desde su perspectiva, mientras que el prójimo-objeto es el que capto por mis sentidos como objeto o cuerpo intramundano. El sujeto como conciencia intencional no puede hallarse sin su extensión corporal, pero la materialidad corporal sí puede desligarse de la conciencia intencional, como sucede en la muerte que no es otra cosa que el cuerpo material inerte con ausencia de la conciencia intencional. Por tanto, reducir al ser humano a su corporalidad, es negarle su presencia como sujeto intencional. Tiene que quedar claro que el otro es, ante todo, presencia que yo capto como ese aquel que intenciona sobre mí, y no como objeto inerte carente de intencionalidad. El sujeto que yo capto goza, y tiene que gozar, de una corporalidad material, pero ese sujeto no puede ser reducido a esa corporalidad, sino que tenemos que reconocer que esa corporalidad denota también la presencia de una intencionalidad que al mirarme reconoce mi corporalidad como objeto del mundo, pero que

¹⁷⁷ *Ídem.*, pp. 355-356.

¹⁷⁸ *Ídem.*, p. 402.

tampoco me toma solo como materia inerte, sino también como una conciencia intencional. El juego que se da entre las conciencias es de mutua intencionalidad, por ende, de mutua objetivación, lo que no significa en absoluto que se trate de dos objetos, sino de dos conciencias que se saben presencias la una a la otra, y de ahí surge la tensión posterior que motiva ver al otro como prójimo objeto, pues al no poder delimitar su conciencia intencional que se me escapa por no ser la mía, me centro en su corporalidad porque así lo puedo tomar como un objeto intramundano que yo ordeno desde mi perspectiva.

Husserl explica la imposibilidad de entender al otro desde su propia perspectiva y, con esto, desde su vivencia y conciencia intencional, pues menciona que hay una distinción entre lo psíquico y lo físico. Él dice lo siguiente:

“La experiencia no puede decirnos qué ‘es’ el ser psíquico, en el mismo sentido válido para lo físico. Lo psíquico no se experimenta como aparente; es ‘vivencia’ y vivencia contemplada en la reflexión; aparece como individualidad en sí mismo, en un fluir absoluto, ora siendo, ora como ‘dejando ser’, volviendo a caer continuamente de modo visible en un haber sido.”¹⁷⁹

Por tanto, el otro puede ser captado desde su dimensión física pero cuya presencia como una corriente de vivencias nos está negada porque la vivencia no es algo externo, sino, al contrario, se es vivencia en sí, por ello Husserl también dice que “[e]l yo mismo no es ninguna vivencia, sino el que vivencia, ni un acto, sino el que lo ejecuta, ni un rasgo de carácter, sino el que lo tiene en propiedad.”¹⁸⁰ Entonces, en tanto que no podemos vivenciar la vivencia del otro, nos queda su objetividad como lo que lo pone en evidencia, objetividad que es presencia permanente, por ello Sartre dice que “[e]l prójimo me es presente doquiera como aquello por lo cual me convierto en objeto.”¹⁸¹ Pero la corporalidad del otro, que yo reconozco como un objeto dentro de mundo que organizo desde mi percepción, es sobre todo presencia y no solo la síntesis de las percepciones que de él tengo, por ello mismo, el

¹⁷⁹ Husserl, E., *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2013, pp. 68-69.

¹⁸⁰ Husserl, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza editorial, 1994, p. 48.

¹⁸¹ *El Ser y la Nada*, p. 389.

otro no es objeto, sino sujeto. Sartre dice que “[e]l prójimo, no siendo ni una unidad necesaria de nuestras representaciones, no puede ser *probable*; no puede, entonces, ser *primeramente* objeto.”¹⁸² Aquí el existencialista está dejando clara la diferencia entre lo que es objeto del mundo y un sujeto. El objeto es lo que es probable y síntesis de mis percepciones que yo constituyo como tal, en cambio, el sujeto es la presencia que ordena su mundo desde su perspectiva, que me haya como parte del mundo y que además tiene necesariamente una corporalidad que me permite situarlo como objeto intramundano sin poder ser reducido sólo a su mera objetividad. Con razón Husserl dice que “[e]l yo, fenomenológicamente reducido, no es, por ende, nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de estas,”¹⁸³ pues “[t]oda experiencia consciente tiene dos ‘polos’, un ego-polo y un objeto-polo”¹⁸⁴ y que “los dos polos se dan como mutuamente *correlativos*, y no como regiones separadas de ser.”¹⁸⁵ Como va quedando claro, el otro es, en primera instancia, sujeto y no objeto, es decir, es aquella presencia que intenciona sobre el mundo y sobre mí, y que yo capto como tal, para luego intentar reducirlo a su cosidad en tanto que me está negado como vivencia. Y así como el otro es presencia a mí, yo soy presencia al otro. Por ello Sartre dice que “si el concepto de prójimo-objeto ha de tener sentido, no puede recibirlo sino de la conversión y degradación de aquella relación originaria”¹⁸⁶, que por ser reacción es posterior, por tanto, una vez más, el otro es, en primera instancia, sujeto y no objeto. Además, la relación originaria mencionada por Sartre es aquella en la que el otro no es primeramente un objeto de mi percepción, sino que el otro es posible dado a la estructura de mi ser para-otro [*être pour-autrui*], por ello mismo, el otro no es mera posibilidad como objeto, sino un ser cuyo vínculo conmigo es el de no ser-yo.

Sartre establece la mirada [*le regard*] como la vía que pone en evidencia al otro y viceversa, y en esa mirada descubro mi condición de sujeto que, por la mirada del otro, me lleva a autocosificarme. “Yo experimento este ser-visto-como-objeto en experiencias como

¹⁸² *Ídem.*, p. 353.

¹⁸³ Husserl, E., *Investigaciones lógicas II*. Madrid: Alianza editorial, 2003, p. 480.

¹⁸⁴ Reeder, H., *La paraxis fenomenológica de husserl*. Bogotá: San Pablo, 2011, p. 59.

¹⁸⁵ *Ídem.*, p. 60.

¹⁸⁶ *El Ser y la Nada*, p. 360.

la vergüenza, la timidez, el azoramiento, generalmente en todas las experiencias de delante-del-otro, en las que me siento convertirme en objeto y objeto dependiente.”¹⁸⁷ Lo cierto es que la mirada del otro revela una verdad absoluta y vital para la demostración de lo que esta tesis pretende sustentar, que “yo no puedo ser objeto para otro objeto, sólo puedo serlo para un sujeto.”¹⁸⁸ En esa línea, Sartre escribe lo siguiente:

“Esa mujer que veo venir hacia mí, ese hombre que pasa por la calle, ese mendigo que oigo cantar desde mi ventana, son para mí *objetos*, no cabe duda. Así, es verdad que por lo menos una de las modalidades de la presencia a mí del prójimo es la *objetividad*. Pero hemos visto que, si esta relación de objetividad es la relación fundamental entre el prójimo y yo, la existencia del prójimo permanece puramente conjetural. Pero es no sólo conjetural sino *probable* que esa voz que oigo sea la de un hombre y no el canto de un fonógrafo, y es infinitamente *probable* que el transeúnte que percibo sea un hombre y no un robot perfeccionado. Esto significa que mi aprehensión del prójimo como objeto, sin salir de los límites de la probabilidad y a causa de esta probabilidad misma, remite por esencia a una captación fundamental del prójimo, en que éste no se me descubriera ya como objeto sino como ‘presencia en persona’. En una palabra: para que el prójimo sea objeto probable y no un sueño de objeto, es menester que su objetividad nos remita a una soledad originaria y fuera de mi alcance, sino a una conexión fundamental en que el prójimo se manifieste de otro modo que por el conocimiento que tengo de él.”¹⁸⁹

Sartre sugiere que el conocimiento que se tiene del otro está relacionado a la objetividad del otro en tanto materia corporal que captamos en la experiencia, pero que ese sujeto que vemos caminando no solo es un cuerpo, sino también una presencia intencional. “Ello significa que el prójimo no es, en mi experiencia, un fenómeno que remite a mi experiencia, sino que se refiere por principio a fenómenos situados fuera de toda experiencia posible para mí.”¹⁹⁰ Como ya se mencionó antes, la conciencia intencional del sujeto no se expresa en la extensión corporal material, de igual modo, su sola corporalidad no implica su presencia como sujeto, por ello Sartre dice sobre el otro lo siguiente: “lo

¹⁸⁷ Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*. Madrid: Colección universitaria de bolsillo Punto Omega, 1967, p. 130.

¹⁸⁸ *Loc. cit.*

¹⁸⁹ *El Ser y la Nada*, pp. 354-355.

¹⁹⁰ *Ídem.*, p. 322.

construyo como objeto y sin embargo no me es entregado por la intuición; lo pongo como *sujeto*, y sin embargo lo considero a título de objeto de mis pensamientos.”¹⁹¹ Es una paradoja que, mal interpretada, lleva a la creencia de que el otro es objeto y no sujeto, pero el prójimo, y esto es clave, “no es *jamás* ese personaje empírico que se encuentra en mi experiencia: es el sujeto trascendental al cual ese personaje remite por naturaleza.”¹⁹² Es así que “lo que nos mira nunca son *ojos* sino el prójimo como sujeto”¹⁹³, pues “capto en mí mismo cierto ‘ser-mirado’ con sus estructuras propias, que me remiten a la existencia real del prójimo.”¹⁹⁴ Claramente no es la objetividad del prójimo lo que lo hace presente, sino su presencia como sujeto, en tanto que es “un ser que surge de una relación originaria de ser conmigo y cuya indubitabilidad y *necesidad de hecho* son las de mi propia conciencia.”¹⁹⁵ Sartre dice lo siguiente:

“Aquel que yo me hago no ser, en efecto, no solamente no es yo en tanto que lo niego de mí, sino que, precisamente, me hago no ser un ser que se hace no ser yo. Solo que esta doble negación es en cierto sentido destructora de sí misma; en efecto: o bien me hago no ser cierto ser, y entonces este es para mí objeto y yo pierdo mi objetividad para él, caso en el cual el otro deja de ser el Otro-yo, es decir, el sujeto que me hace ser objeto por denegación de ser yo; o bien ese ser es efectivamente el Otro y se hace no ser yo, pero en tal caso me convierto en objeto para él, y él pierde su objetividad propia... así, originariamente, el Otro es el No-yo-no-objeto.”¹⁹⁶

Sartre es claro al decir que “[s]i hay un prójimo en general, es menester, ante todo que yo sea aquel que no es el Otro, y en esta negación misma operada por mí sobre mí yo me hago ser y surge el Prójimo como Prójimo.”¹⁹⁷ Y que “[a] partir de esta presencia a mí del prójimo-sujeto en y por mi objetividad asumida, podemos comprender la objetivación del

¹⁹¹ *Ídem.*, p. 323.

¹⁹² *Ídem.*, p. 330.

¹⁹³ *Ídem.*, p. 385.

¹⁹⁴ *Ídem.*, p. 384.

¹⁹⁵ *Ídem.*, p. 383.

¹⁹⁶ *Ídem.*, p. 396.

¹⁹⁷ *Ídem.*, pp. 393-394.

Prójimo como segundo momento de mi relación con el Otro.”¹⁹⁸ Sin embargo siempre se tiene que tener presente lo siguiente:

“(…) la diferencia entre el Próximo-sujeto -o sea el Próximo tal como es para-sí- y el Próximo-objeto no es una diferencia de todo a parte o de oculto a revelado; pues el Próximo-objeto es, por principio, un todo coextensivo a la totalidad subjetiva.”¹⁹⁹

Por tanto, no significa que aparezca primero uno y luego otro, sino que se trata de una conciencia intencional encarnada pero que no es constituida por nosotros porque es más que un mero objeto de mi experiencia, más bien, nos encontramos con ella en tanto tenemos una relación originaria a partir de la mutua negación: yo no soy el otro, el otro no es yo. “La diferencia de principio entre el Próximo-objeto y el Próximo-sujeto proviene únicamente del hecho de que el Próximo-sujeto no puede en modo alguno ser conocido ni siquiera concebido como tal”²⁰⁰, pero sí captado como conciencia que intenciona sobre el mundo y sobre mí, mientras que, por otro lado, el “objeto-prójimo no es nada más que un centro de referencia autónomo e intramundano de *mi* mundo.”²⁰¹ La clave de la diferencia entre el prójimo-objeto y el prójimo-sujeto está en que el primero es captado como objeto que es parte del mundo y, el segundo, como conciencia que intenciona sobre el mundo. Entonces, la presencia genuina del otro es presencia que intenciona sobre el mundo y sobre mí, y que, por ello mismo, yo lo capto como sujeto, pues solo podría ser objetivado por un sujeto, lo que indica que el otro es, en primera instancia, sujeto y no objeto.

3.3. El otro como sujeto y no como objeto

En *El ser y la nada*, Sartre hace un estudio sobre la mirada [*le regard*] y la define como vital en el encuentro interpersonal mencionando que “el ser-visto-por-otro es la *verdad* del

¹⁹⁸ *Ídem.*, p. 398.

¹⁹⁹ *Ídem.*, p. 407.

²⁰⁰ *Loc. cit.*

²⁰¹ *Ídem.*, p. 409.

ver-al-otro.”²⁰² Sartre sugiere que ver al otro es el reconocimiento de otro ser humano en tanto que no se trata de un objeto inerte del mundo. Si bien yo organizo al otro dentro del mundo que ordeno desde mi mirada, el otro se me escapa porque es justamente otra libertad que no depende de mí, pues “[p]or más que me lo niegue y actúe de mala fe, siempre aparecerá primero una conciencia encarnada a la que luego me dirijo para tratarla como un instrumento.”²⁰³ Sartre dice que el otro se aparece a mí “por la presencia de formas organizadas, tales como la mímica y la expresión, los actos y las conductas. Estas formas organizadas remiten a una unidad organizadora que se sitúa por principio fuera de nuestra experiencia.”²⁰⁴ Mucho antes, Husserl escribe, respecto a la perspectiva desde la cual se intenciona en el mundo, lo siguiente:

“Mediante el ver, el tocar, el oír, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están PARA MÍ SIMPLEMENTE AHÍ *cosas* corpóreas en una u otra distribución espacial, ‘AHÍ DELANTE’ en sentido literal o figurado, lo mismo si estoy particularmente atento a ellas, ocupado en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas, o no. También están inmediatamente para mí ahí seres *animales*, digamos hombres; los miro, los veo, los oigo acercarse, estrecho su mano al hablar con ellos, comprendo inmediatamente lo que se representan y piensan, qué sentimientos se mueven en ellos, qué desea o quieren. También ellos están ahí delante en mi campo de intuición como realidades, incluso cuando no pongo atención en ellos.”²⁰⁵

En *Investigaciones lógicas*, Husserl explica que un objeto solo puede ser objeto para un sujeto, por tanto, que si bien un sujeto también tiene una objetividad, no puede ser reducido a ella. El fenomenólogo dice lo siguiente:

²⁰² *Ídem.*, p. 360.

²⁰³ Abello, I., *Las relaciones conmigo y con los otros a partir de Sartre*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Centro de estudios Socioculturales, Ediciones Uniandes, 2011, p. 82.

²⁰⁴ *El Ser y la Nada*, p. 319.

²⁰⁵ Husserl, E., *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2012 p. 135.

“Toda *representación* que nos hiciésemos del yo convertiría éste en un *objeto*. Pero en cuanto lo pensamos como objeto, hemos dejado de pensarlo como yo. Ser yo no significa ser objeto, sino ser, frente a todo objeto, aquello para lo que algo es objeto.”²⁰⁶

De aquí, con Sartre, podemos decir lo siguiente:

“Esto nos muestra suficientemente que el prójimo no debe ser buscado primeramente en el mundo sino del lado de la conciencia, como una conciencia en la cual y por la cual la conciencia se hace ser lo que ella es.”²⁰⁷

Si bien Sartre dice que “esa mujer que veo venir hacia mí, ese hombre que pasa por la calle, ese mendigo que oigo cantar desde mi ventana, son para mí *objetos* (...)”,²⁰⁸ ver al otro es verlo como un objeto más en el mundo, pues yo lo organizo como una cosa más de mi mundo, lo que no significa que el otro sea un mero objeto o una máquina andante, por ello, al ser visto por el otro, él me roba mi mundo y surge como sujeto. Por tanto Sartre dice que “el ser-visto-por-otro es la *verdad* del ver-al-otro.”²⁰⁹ Y hay que tener en cuenta que en ese juego de las miradas, “[n]unca se encuentran bellos o feos unos ojos ni se nota su color mientras nos miran. La mirada del otro enmascara sus ojos, parece *adelantárseles*”²¹⁰, pues “[e]l ojo no es captado primeramente como órgano sensible de visión, sino como soporte de la mirada.”²¹¹ Por tanto, la mirada del otro y la mía propia son algo más que solo la presencia de los ojos como objetos, es la revelación del ser como sujeto, como presencia intencional. Siguiendo lo propuesto por Sartre, Vásquez Rocca dice lo siguiente:

“La constitución de nuestra identidad, esto es, el ver claramente dentro de nosotros mismos, nos viene dado desde afuera, por la mirada del otro, del que nos valora,

²⁰⁶ Husserl, E., *Investigaciones lógicas II*. Madrid: Alianza editorial, 2003, p. 485.

²⁰⁷ *El Ser y la Nada*, p. 380.

²⁰⁸ *Ídem.*, p. 354.

²⁰⁹ *Ídem.*, p. 360.

²¹⁰ *Ídem.*, p. 362.

²¹¹ *Ídem.*, p. 361.

nos aprecia, nos traspasa, de allí que no nos resulte tan extraño que Sartre señale que ‘el infierno son los otros’.”²¹²

La verdad de ver al otro es ser visto por el otro, esto debido a que somos parte de un mundo o, mejor aún, participamos del mismo mundo del que todas las otras consciencias participan, cada quien a partir de su subjetividad pero sobre la misma objetividad, así es posible la convivencia humana. Cada sujeto ocupa un espacio y desde ahí se despliega su propia perspectiva, comprendiendo que el mundo, del cual yo tengo una perspectiva privada, es el mismo mundo sobre el cual los demás despliegan sus propias perspectivas. Y en ese juego de perspectivas, “la mirada ajena no se capta solo como espacializante: es además *temporalizante*. La aparición de la mirada ajena se manifiesta para mí por una vivencia que, por principio, me era imposible adquirir en la soledad: la de la simultaneidad.”²¹³ Husserl lo dice de la siguiente manera:

“Todo lo que rige para mí mismo, rige también, como lo sé, para todos los demás hombres que encuentro ahí delante de mi mundo circundante. Experimentándolos como hombres, los comprendo y los todo como sujetos-yos, de los que yo mismo soy uno, y como referidos a su mundo circundante natural. Pero esto de tal suerte, que aprehendo *objetivamente* su mundo circundante y el mío como uno y el mismo mundo, sólo que para todos nosotros viene a conciencia de diferente manera. Cada uno tiene su lugar desde donde ve las *cosas* que están ahí delante, y por eso cada uno tiene diferentes apariciones de *cosas*. También son para cada uno diferentes los campos actuales de percepción, de recuerdo, etc., prescindiendo de que incluso aquello que es en ellos intersubjetivamente consciente en común, es conciente en maneras diferentes, en diferentes modos de aprehensión, grados de claridad, etc. Pese a todo, nos entendemos con los congéneres y tenemos en común una realidad espacio-temporal *objetiva*, como NUESTRO MUNDO CIRCUNDANTE EXISTENTE PARA TODOS, AL CUAL NOSOTROS MISMOS PERTENECAMOS.”²¹⁴

²¹² Vásquez Rocca, A., “Sartre: Teoría fenomenológica de las emociones, existencialismo y conciencia posicional del mundo”, en *Nómada. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, Euro-Mediterranean University Institute Roma, Italia, vol. 36, núm. 4, 2012, p. 5.

²¹³ *El Ser y la Nada*, p. 372.

²¹⁴ Husserl, E., *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2012 p. 139.

Por su lado, Rodríguez García escribe que la mirada “es el acto que descubre al otro (...) como infernalidad, como presencia que está ahí, en la realidad de mi mundo, para ejercer el peso correctivo que afecta al proyecto y a la necesidad de trascendentalizar la situación.”²¹⁵ Mirar al otro es reconocer su humanidad, sin embargo mirar sin ser mirado es solo una parte de la realidad humana. Hay que considerar que “[c]on la mirada ajena, la ‘situación’ me escapa, o, para usar de una expresión trivial pero que traduce bien nuestro pensamiento: *ya no soy dueño de la situación*.”²¹⁶ Pues “[l]a mirada del otro aparece, pues, como teniendo por efecto trascender mi propia trascendencia, es decir, como produciendo la enajenación del mundo que yo organizo y, por consiguiente, como una *enajenación de mí mismo*.”²¹⁷ Ser mirado por el otro es lo que completa la experiencia de ver al otro. Walter Biemel nos dice que “la mirada nos transportan a la dimensión del ‘estar-con’, es decir, del encuentro del hombre con el hombre, de la convivencia con los otros.”²¹⁸ No se puede entender la realidad humana descontextualizando al ser humano de toda situación, por ende, siguiendo a Sartre, no puede pensarse un ser humano separado de toda realidad o totalmente distanciado de los otros en general. De hecho, el filósofo francés considera que la mirada es fundamental para la constitución del ser en-sí mismo: “soy el que no es el otro”. Saber que soy distinto al otro es posible porque hay otro que se diferencia de mí. Y la manera de despertar esta diferencia es ser mirado y mirar. Yo me reconozco a mí mismo porque reconozco al otro como distinto a mí. Sartre dice que “la mirada es ante todo un intermediario que remite de mí a mí mismo”²¹⁹ y agrega que “tengo de pronto conciencia de mí en tanto que escapo de mí mismo; no en tanto que soy el fundamento de mi propia nada sino en tanto que tengo mi fundamento fuera de mí.”²²⁰ Entonces, el otro me hace posible porque hace que yo vuelva la mirada hacia mí mismo y me reconozca como distinto a los demás, por tanto, el otro es sujeto, y no objeto para mí. Yo organizo el mundo para mí y tomo al otro como objeto, pero el otro me roba mi mundo al organizarlo para él y volverme objeto también. Pero no se trata de meros objetos, sino de objetos en el sentido de presencias tangibles que ocupan un lugar en el mundo.

²¹⁵ Rodríguez García, J., *Sartre. El hermoso orgullo de ser libre*. Barcelona: Bellaterra, 2015, p. 171.

²¹⁶ *El Ser y la Nada*, pp. 370-371.

²¹⁷ Jolivet, R., *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J. P. Sartre*. Madrid: Gredos, 1962, p. 246.

²¹⁸ Biemel, W., *Sartre*. Barcelona: Ed. Salvat, 1986, p. 49.

²¹⁹ *El Ser y la Nada*, p. 362.

²²⁰ *Ídem.*, p. 364.

Cuando un sujeto descubre a otro sujeto en determinada situación, lo objetiva. El sujeto descubierto experimenta vergüenza por lo que es, pues se haya a sí mismo cosificado no por el otro, sino porque la mirada del otro lo remite a sí mismo reconociéndose en ese momento como objeto para otro, al que luego se intentará cosificar como buscando defenderse de la propia cosificación. Sartre dice lo siguiente:

“La objetivación del prójimo, como veremos, es una defensa de mi ser, que me libera precisamente de mi ser para otro confiriendo al otro un ser para mí. En el fenómeno de la mirada, el prójimo es, por principio, lo que no puede ser objeto.”²²¹

Por tanto, una vez más, mostramos que el otro es, en primera instancia, sujeto y no objeto. Sartre dice que “la vergüenza (...) es vergüenza de *sí*, es *reconocimiento* de que efectivamente *soy* ese objeto que otro mira y juzga.”²²² La vergüenza, que es prueba de la existencia del otro, no me viene del otro, sino de mí mismo al verme descubierto por el otro. Me avergüenzo de lo que soy en ese momento, y lo hago porque el otro me mira y yo me veo mirado. Así, “capto la mirada del otro en el propio seno de *mi acto*, como solidificación y alienación de mis posibilidades.”²²³ Sartre también dice que “mi caída original es la existencia del otro”²²⁴, y en *A puerta cerrada* se declara que “el infierno son los otros.”²²⁵ Puesto que “con la mirada ajena (...) *ya no soy dueño de la situación*.”²²⁶ Es el otro quien me roba mi mundo, lo organiza para sí y me objetiva alienando mi libertad. “Cuando me sé mirado, yo no miro al otro, mi intensión no se proyecta hacia él, sino hacia mí mismo en cuanto estoy expuesto a su mirada.”²²⁷ Esto mismo prueba que el otro no es mero objeto, sino un sujeto del cual nos defendemos pues su mirada nos aliena al objetivarnos y no reconocer nuestra libertad. Por ello Sartre dice que “en el fenómeno de la

²²¹ *Ídem.*, p. 375.

²²² *Ídem.*, p. 365.

²²³ *Ídem.*, p. 368.

²²⁴ *Ídem.*, p. 367.

²²⁵ Sartre, J-P., *A puerta cerrada. La puta respetuosa*. Buenos Aires: Losada, 1948, p. 79.

²²⁶ *El Ser y la Nada*, p. 371.

²²⁷ Biemel, W., *Sartre*. Barcelona: Salvat, 1986, p. 53.

mirada, el prójimo es, por principio, lo que no puede ser objeto.”²²⁸ Y la vergüenza que nos genera la mirada del otro es una prueba más de que el otro es, en primera instancia, sujeto y no objeto, pues no se puede sentir vergüenza ante un objeto sino ante la presencia de un sujeto. No basta para ello la sola corporalidad del otro, sino, y sobre todo, el reconocimiento de su presencia que intenciona sobre mí y que, por descubrirme en cierto acto, surge mi vergüenza. La mirada del otro redirige mi mirada hacia mí mismo para reconocermme como objeto. No es el otro el que me objetiva, sino yo mismo. Por tanto, la mirada del otro no es cosificante, sino que esa mirada redirige la mía hacia mí mismo y soy yo el que se haya objeto para el otro. Cuando yo vuelvo la mirada al otro, no soy yo quien lo cosifico, sino, será el mismo que, al redirigir su mirada hacia sí mismo, se objetive para mí. Por ello Sartre dice lo siguiente:

“(…) el prójimo es el mediador indispensable entre mí y mí mismo: tengo vergüenza de mí *tal como me aparezca* al prójimo. Y, por la aparición misma de un prójimo, estoy en condiciones de formular un juicio sobre mí mismo como sobre un objeto, pues al prójimo me aparezco como objeto.”²²⁹

Por su lado, García-Baró dice que “no podemos dejar de notar que notamos lo otro. Y notamos que somos nosotros mismos en cada caso notando lo otro de nosotros mismos.”²³⁰ Por ende podemos afirmar que “la vergüenza es, por naturaleza, *reconocimiento*. Reconozco que *soy* como el prójimo me ve.”²³¹ Yo no puedo ser objeto para otro objeto, sino para otro sujeto. Si yo me hallo objeto es porque reconozco al otro como sujeto, puesto que “[e]l prójimo es ante todo para mí el ser para el cual soy objeto, es decir, el ser *por quien gano* mi objetividad.”²³² “El juicio de otro me pone en la situación de ejercer sobre

²²⁸ *El Ser y la Nada*, p. 375.

²²⁹ *Ídem.*, p. 314.

²³⁰ García-Baró, M., *Husserl y Gadamer: fenomenología y hermenéutica*. España: Bonal letra alcompas, 2015, p. 53.

²³¹ *El Ser y la Nada*, p. 314.

²³² *Ídem.*, p. 377.

mí mismo un juicio como sobre un objeto.”²³³ Con esto se muestra que el otro es en primera instancia un sujeto que, por cosificarme, yo lo objetivo para defenderme de su libertad. Se observa que la mirada presentada por Sartre es el reconocimiento de la humanidad del otro, es decir, de su libertad. Por ello Sartre menciona que “capto en mí mismo cierto ‘ser mirado’ con sus estructuras propias, que me remiten a la existencia real del prójimo.”²³⁴ Entonces cada sujeto tiene en su ser una estructura que es su ser-mirado, un ser que se sabe mirado y que hace posible reconocer al otro como tal. Si bien se resalta que el otro es una libertad que amenaza las otras libertades al cosificarlas, queda claro que la mirada sartreana implica el reconocimiento del otro como ser humano y no como mero objeto.

El valor del otro radicaría en que hace posible el reconocimiento de mí mismo a partir de su negación. La connotación negativa de la expresión “el infierno son los otros”, también implica el reconocimiento de los otros como sujetos y no como meros objetos, además del reconocimiento de mí mismo como sujeto-objeto. Se puede decir que la amenaza que el otro representa para mi libertad es, en otro sentido, el reconocimiento de mi libertad y de la libertad del otro. Por ello “[e]l prójimo es ese yo mismo de que nada me separa, nada absolutamente excepto su pura y total libertad, es decir, esa indeterminación de sí mismo que sólo él tiene-de-ser para y por sí.”²³⁵ Aquí podría establecerse las bases para el desarrollo de una mirada humanizante en base a los planteamientos sartreanos, pues la superación de la cosificación del otro hace posible el reconocimiento de su humanidad y mi humanidad, pues “yo no puedo ser objeto para otro objeto, sólo puedo serlo para otro sujeto.”²³⁶ Es el ser humano quien puede reconocer la humanidad de otro ser humano y, al hacerlo, ratificar su propia humanidad.

Como conclusión parcial, podemos decir que, si bien el otro puede ser captado como objeto del mundo, no puede ser reducido a mero objeto porque con ello se negaría la intencionalidad de su conciencia. De igual forma, yo no puedo ser sólo un objeto para el

²³³ Jolivet, R., *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J. P. Sartre*. Madrid: Gredos, 1962, p. 243.

²³⁴ *El Ser y la Nada*, p. 384.

²³⁵ *Ídem.*, p. 378.

²³⁶ Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*. Madrid: Colección universitaria de bolsillo Punto Omega, 1967, p. 129.

otro en tanto que me estaría negada mi intencionalidad. El otro es reconocido como objeto en tanto que goza de un cuerpo material pero no puede ser reducido a ese cuerpo, más bien, el otro es hallado como sujeto no por la experiencia que se tiene de él, sino por la estructura del ser que es el ser para-otro. Reconocer al otro como objeto es un segundo momento del encuentro con el otro, pues el otro es, en primera instancia, sujeto y no objeto, debido a que no podemos ser vistos por un objeto, sino sólo por un sujeto. Por tanto, la mirada cosificadora que Sartre plantea muestra al otro como sujeto degradado al que se le niega la intencionalidad de la conciencia luego de reconocerlo como sujeto.

CAPÍTULO IV

PERSPECTIVAS SOCIALES

“Sartre, sin duda alguna, representa el singular ejemplo de un hombre que al mismo tiempo ha construido una gran obra literaria y filosófica, a partir de su existencia personal y en el reino de la libertad.”²³⁷ Por ello mismo, sus obras literarias pueden ser valoradas para la reflexión filosófica, y es lo que presentamos en este capítulo, sobre todo, porque en ellas pretende reflejar la realidad y, de alguna forma, poner a prueba sus presupuestos filosóficos en cuanto a la libertad y las relaciones con la alteridad.

La libertad sartreana y el otro

La libertad sartreana tiene la peculiaridad de no ser externa al ser, sino que es el ser mismo del ser para-sí [*être pour-soi*]. La libertad sartreana no es una condición material o circunstancial venida al ser desde fuera, sino que es su ser mismo en tanto que nihilizador de su ser en-sí [*être en-soi*]. De hecho, sin libertad no es posible la esencia del hombre. Sartre lo explica diciendo que “la libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible, la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad.”²³⁸ Sin libertad, sin para-sí, no es posible la esencia humana, pues esta es la propia libertad. Sin libertad, lo que quedaría sería el ser en-sí, completo, cerrado, saturado de sí mismo pero que no puede describir en ningún sentido la existencia humana. Por ello mismo Sartre dice que la libertad es indistinguible del ser de la “realidad humana”.²³⁹ No se puede observar la libertad en sí misma, solo sus manifestaciones. Tampoco se puede hablar de la libertad como una propiedad del ser. Sartre dice que “es, exactísimamente, la textura de mi ser”²⁴⁰ y como el para-sí no es un en-sí como tal, no tiene esencia, solo es intencionalidad hacia algo, conciencia de algo que busca nihilizar el en-sí. De hecho, según Lapointe, para Sartre “la

²³⁷ Cousin, F., “Un obrero infatigable”, en: Ortega Caicedo, A., (editora), *Sartre y nosotros*. Quito: Editorial el Conejo, 2007, p. 19.

²³⁸ *El Ser y la Nada*, p. 68.

²³⁹ *Loc. cit.*

²⁴⁰ *Ídem.*, p. 465.

intencionalidad es la consciencia”²⁴¹, pues “ser para-sí significa, precisamente, establecer una distancia entre sí y sí mismo e, igualmente, entre sí-mismo y el mundo”²⁴², y, por ende, entre uno mismo y los otros. Entonces, la realidad humana implica el encuentro y la convivencia de las libertades de cada ser humano con sus semejantes, de hecho, la realidad humana exige la presencia de los otros para realizarse como tal porque existe una co-dependencia que hace posible la autodeterminación, por tanto, en la realidad del campo social, los otros son parte de la constitución de la propia libertad.

Sartre presenta una visión radical de la libertad pues cada sujeto es enteramente responsable de sí mismo y de sus actos, pues “[e]l hombre que no se responsabiliza de sus actos no es un hombre libre”²⁴³. Hasta cierto punto, inicialmente Sartre no le da valor el peso de la historia pues considera que todo es susceptible de ser nihilizado. Esta concepción radical dota al hombre de una total responsabilidad de sí mismo y de la humanidad. Aunque Sartre mostrará posturas menos radicales respecto a la libertad en textos posteriores al de *El ser y la nada*, como se observará en *Crítica de la razón dialéctica*. En la conferencia *El existencialismo es un humanismo*, el francés dice lo siguiente:

“El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de la existencia, como él se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace.”²⁴⁴

La libertad no le viene al hombre de fuera. Si así sucediera, entonces el hombre aparecería en el mundo siendo un ser en-sí para luego dejar de serlo y acoger al ser del para-sí. Pero ello no sucede. Cada hombre aparece en el mundo siendo libre e incompleto, y

²⁴¹ Lapointe, Francois H. “Psicología Fenomenológica de Husserl y Sartre”, en *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 2, núm. 3, 1970, pp. 377-385, p. 382.

²⁴² Gómez Muller, A., *Sartre, de la náusea al compromiso*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de la Salle, Universidad Nacional de Colombia, Universidad Santo Tomás, 2008, p. 21.

²⁴³ Biemel, W., *Sartre*. Barcelona: Salvat, 1986, p. 35.

²⁴⁴ Sartre, J-P., *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2009, p. 31.

es su libertad el impulso para buscar completarse a sí mismo, aunque se trate de un proyecto fallido desde el momento mismo de su aparición en el mundo. Sin embargo, Sartre contradice su propio argumento sobre una libertad que no está determinada por nada en su novela *La suerte está echada*²⁴⁵ pues deja en evidencia que la esencia de un sujeto se determina por la suma de sus actos y que esa identidad no es fácil de cambiar o ignorar, aunque el sujeto sea libertad en sí mismo, por tanto, la libertad radical que Sartre plantea en su filosofía es, de alguna manera, rebatida por sí mismo en sus textos literarios que, si bien son creaciones literarias, pretenden reflejar y hacer frente a la realidad, por lo menos la de su época, no es por nada que Sartre habló de la literatura comprometida. Abagnano dice que “*la existencia es el único horizonte posible para la comprensión del hombre como libertad.*”²⁴⁶ Y agrega lo siguiente:

“Ser libre o no libre es para el hombre una *opción*, más aún, la opción fundamental. Ser libre significa para él reconocerse y actualizarse en la posibilidad originaria de su relación con el ser, esto es, consolidarse y fundarse en esta posibilidad. No ser libre significa desconocer y perder esa posibilidad originaria, y por tanto volver impropia y dispersa la existencia.”²⁴⁷

Sin embargo, “[i]ndependientemente de las condiciones en que se encuentre, el ser libre siempre estará más allá y más acá de ellas, esto quiere decir que, como nihilizador del mundo, de las circunstancias, será quien los signifique y los asuma para sí.”²⁴⁸ De esa libertad emana la esencia que es el producto de los actos elegidos en libertad. Tal esencia se constituye como un en-sí en tanto que ya no puede ser cambiado por ser parte del pasado. Por su lado, el para-sí, que es la libertad misma, es un fluir continuo que intenciona sobre el mundo y cuyo producto es el en-sí o la esencia misma del sujeto. Lo que se ha consolidado como esencia solo puede ser cambiado en la medida en que sean los nuevos actos los que

²⁴⁵ Sartre, J-P., *La suerte está echada*. Buenos Aires: Losada, 1950.

²⁴⁶ Abbagnano, N., *Introducción al existencialismo*. México: FCE, 1955, p. 96.

²⁴⁷ *Ídem.*, p. 104.

²⁴⁸ Vargas González, L., “La situación y el papel del sujeto en la historia: De *El ser y la nada* al Sartre de posguerra”, en *Apuntes Filosóficos*, 35, 2009, pp. 171-192, p. 176.

determinen por su acumulación un nuevo sentido de identidad del sujeto. Por tanto, aunque el ser sea libertad para elegir, las elecciones están sujetas a lo que se es como esencia. Hay una especie de coherencia entre la esencia y las acciones elegidas en libertad, así mismo, la esencia misma genera una especie de reducción aparente de la realidad o, mejor aún, de lo que el para-sí elige dentro de esa realidad debido a que ese sentido de ser o esencia del sujeto condiciona su elegir de acuerdo a lo que esa esencia es en sí misma al momento de elegir, es más, esas elecciones, de alguna manera, también tienen que ser mediadas por los otros, por ello mismo, los otros son, en cierto grado, co-autores de las decisiones de un sujeto, ya sea por los condicionamientos pasados o porque son parte del presente como tal, incluso, para Sartre el otro es el único medio inicial para llegar al autoconocimiento.²⁴⁹

Sartre, que tiene una concepción radical de la libertad, no puede dejar de reconocer que hay una influencia del en-sí sobre el para-sí, si bien no determinante en la estructura del ser pero sí por cómo la libertad se da en la realidad que vive cada sujeto, valdría decir, en el espacio de lo real y de lo interpersonal. En *La suerte está echada*²⁵⁰ plantea la siguiente situación: dos personas mueren y son devueltas a la vida porque estaban destinadas a ser pareja antes de morir. El muchacho es un revolucionario a punto de dar un golpe que ha sido planificado con mucha antelación. La muchacha es de clase acomodada y muy preocupada por su hermana menor. Ambos han ido consolidando un sentido de ser producto de sus elecciones y su entorno. Sin embargo cuando mueren se les indica que estaban destinados a conocerse en vida, por lo que son devueltos con la condición de que logren consolidar su vínculo amoroso en las próximas veinticuatro horas para así poder mantenerse con vida por los años que tienen destinados a vivir. La pareja no logra cumplir con la consigna a pesar del esfuerzo que suman pues también son ellos mismos lo que involuntariamente se sabotean. Parece ser que el peso de la esencia no hace posible una verdadera elección libre. Las decisiones tomadas por ambos muchachos están alineadas al sentido de ser que han ido consolidando en el tiempo. Por lo que al ser regresados a la vida cada uno de ellos casi no puede evitar distanciarse de lo que eran antes de morir, razón que

²⁴⁹ Cfr.: Quintiliano Pereira, D., “Sartre Fenomenólogo”, en *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 8, núm. 2, agosto, 2008, pp. 277-288, p. 278.

²⁵⁰ Sartre, J-P., *La suerte está echada*. Buenos Aires: Losada, 1950.

hace fracasar la consigna que se les dio mientras estaban muertos. Hay que recordar lo siguiente:

“Por la reducción, aprendemos que todo ser es un sentido de ser, resultado de la acción constitutiva del sujeto, pero en referencia al mundo real que es un *factum*. No creamos el mundo, constituimos su sentido a partir de la experiencia junto *con* el mundo mismo”²⁵¹.

Sartre hace uso de una figura ficticia para evidenciar una situación real y mostrar que el en-sí ejerce un peso en el para-sí de la realidad humana. Si bien el en-sí y el para-sí son estructuras diferentes y sin aparente conexión originaria, en la vida práctica el en-sí, consolidado como algo dado, influye en las elecciones del para-sí. Entonces se puede decir que Sartre observa que su filosofía teórica no necesariamente se cumple tal cual si se la lleva al campo de lo real en tanto que la subjetividad humana toma a la esencia como un ser ya determinado y que no puede elegir en independencia de lo que se encuentra siendo, pese a que “[p]ara Sartre, además, la vida humana es siempre producto de una elección de carácter inteligible, consciente, libre”²⁵², que se realiza en la realidad concreta, por tanto, que no puede realizarse sin esa realidad. Se observa entonces que el en-sí influye sobre las elecciones del para-sí. Cabe preguntarse cómo serían las elecciones de un sujeto que no tenga configurada una esencia. Parece ser que la esencia alumbra el camino que se escoge en libertad, aunque no de manera determinante o vinculante absolutamente. El fracaso de la pareja de muchachos que se presenta en *La suerte está echada* radica en que ninguno de ellos puede eludir la esencia que han ido configurando a través del tiempo. El peso del sentido de ser influye en sus decisiones, lo que los condena al fracaso como pareja debido a que aquellos jóvenes no tienen un pasado compartido, al contrario, ambos poseen compromisos de vida distintos, determinados por sus realidades sociales y sus vínculos

²⁵¹ Viana, C., “Edith Stein y las *Ideas I*”, en Carmen B. Gonzalez, Francisco M. Bodean (eds.). *Paul Ricoeur y la Fenomenología*, Santa Fe: Circulo de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe-Paraná, 2014, pp. 165-183. p. 169.

²⁵² Rodríguez, A., “El psicoanálisis existencial de Jean-Paul Sartre”, en *Psicología desde el Caribe*, núm. 7, enero-julio, 2001, pp. 138-148, p. 144.

interpersonales.²⁵³ Al ser devueltos a la vida, el muchacho confiesa que regresó por su revolución y la muchacha por su hermana Lucette. Si bien ambos eligieron libremente, lo hicieron en función a sus esencias, con lo que Sartre deja ver que lo dado ejerce un peso sobre la libertad. El filósofo francés dice que no hay diferencia entre el ser del hombre y su *ser-libre*.²⁵⁴ Y en esa condición de ser libre en sí mismo surge la angustia como reflejo de la toma de conciencia de la libertad. El vértigo que experimenta el ser humano al hacerse consciente de su libertad y el sinsentido de su existir es producto de su angustia, de verse a sí mismo frente a sí y a tener que elegir para sí, porque no hay ningún libreto que seguir y ningún fin predeterminado. Y por esa libertad es posible la esencia del hombre, pues al elegir, se elige a sí mismo y se constituye su esencia.

En *Las moscas*²⁵⁵, Júpiter declara que los dioses y los reyes tienen un secreto doloroso, “que los hombres son libres.”²⁵⁶ En esa misma obra, Orestes, al reconocer su libertad, expresa que está condenado a no tener otra ley que la suya. La libertad es una condena ineludible, pues es irrenunciable por ser la textura del hombre y ser una decisión incondicionada.²⁵⁷ Sartre declara en *El existencialismo es un humanismo* que “la elección es posible en un sentido, pero lo que no es posible es no elegir, siempre puedo elegir, pero tengo que saber que, si no elijo, también elijo.”²⁵⁸ El ser humano no puede renunciar a lo que es, pues “la libertad es fundamento de todas las esencias, puesto que el hombre devela las esencias intramundanas trascendiendo el mundo hacia sus posibilidades propias”²⁵⁹, “[y] como no somos libres de dejar de ser libres”,²⁶⁰ la esencia del ser humano está en constante cambio, de ahí surgen su potencial y sus posibilidades. Y no se puede renunciar a la libertad porque “la libertad no es *un* ser: es el ser del hombre, es decir, su nada de ser.”²⁶¹ La libertad sartreana no es circunstancial ni externa al ser, no está en función a la situación

²⁵³ Cfr.: Yepes Muñoz, W., “Intencionalidad y ausencia en El Ser y La Nada de Jean-Paul Sartre Hallazgos” en *Hallazgos*, vol. 14, núm. 27, 2017, pp. 93-110, p. 96.

²⁵⁴ *El Ser y la Nada*, p. 68.

²⁵⁵ Sartre, J-P., *Las moscas*. Buenos Aires: Losada, 2007.

²⁵⁶ *Ídem.*, p. 130.

²⁵⁷ Cfr.: Rosell, S., “Tres concepciones de la libertad: racionalismo, voluntarismo/existencialismo y naturalismo”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 43, 2010, pp. 349- 372, p. 359.

²⁵⁸ Sartre, J-P., *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2009, p. 70.

²⁵⁹ *El Ser y la Nada*, p. 598.

²⁶⁰ *Ídem.*, p. 600.

²⁶¹ *Ídem.*, p. 601.

en la que se encuentre un sujeto, pues prisionero o no, su libertad es su propio ser, por tanto tampoco se le puede privar de ella. Langaro dice que “os sujeitos constituem-se a partir de suas escolhas e ações que estão sempre relacionadas a um projeto, um desejo de ser.”²⁶² En *Muertos sin Sepultura*,²⁶³ Sartre presenta una situación extrema para mostrar que, por un lado, la libertad no puede ser quitada incluso cuando se es un prisionero y, por otro lado, que el ser humano busca un sentido para su existencia. La situación es la siguiente: cinco varones y una mujer son tomados como prisioneros para luego ser interrogados sobre el paradero de su líder. Ante el eventual interrogatorio, ellos deciden guardar silencio e inclusive tolerar las torturas sin gritar, pues concluyen que así sus vidas y las circunstancias de sus muertes tendrán un sentido. La libertad sartreana implica el ser mismo del sujeto, por lo que no puede ser quitada en un sentido efectivo. Valdría decir que, por ejemplo, una persona que está totalmente imposibilitada de hacer cualquier tipo de movimiento físico sigue siendo su libertad en tanto que aún hay algo que puede elegir. Alguien podría resignarse a morir, otro podría luchar para liberarse, otro podría esperar un rescate, etc. pero todos tendrían que elegir sobre la situación que los domina. Se observa que no se puede arrancar la libertad a nadie, aun cuando la situación sea extrema. Lo cierto es que lo que el sujeto elige tiene que estar en algún grado en función a lo dado y a lo que el sujeto es como esencia. Es decir, hay dos condiciones que influyen sobre la libertad y lo que se elige: la situación en la que se halla el sujeto y el en-sí del sujeto. Cabe resaltar que la situación en la que se halla un sujeto es también regida o influenciada por el conjunto de sus semejantes, por lo que la libertad de uno tiene que lidiar con la libertad de los otros, en tanto que “[e]se mundo contingente de los ‘existentes’ es el mundo de las cosas y el mundo de los hombres que podemos descubrir en su compleja totalidad.”²⁶⁴ En el mundo humano, el otro no puede ser dejado de lado pues cada sujeto es parte de un tejido social en el que el conjunto hace posible al individuo, por tanto, la libertad de uno tiene que estar vinculada, de una u otra manera, al proyecto de vida de cada uno de los otros. En *Muertos sin Sepultura* los

²⁶² “Los sujetos se constituyen a partir de sus elecciones y acciones que están siempre relacionadas a un proyecto, un deseo de ser.” Langaro, F.; Pretto, Z.; Germano Cirelli, B.; “Câncer e o sujeito em psicoterapia: horizontes de trabalho na perspectiva existencialista de Jean-Paul Sartre” e *Psicologia Clínica*, vol. 24, núm. 2, junio-diciembre, 2012, pp. 127-146, p. 132. La traducción es nuestra.

²⁶³ Sartre, J-P., *Muertos sin sepultura. El diablo y Dios*. Buenos Aires: Losada, 2005.

²⁶⁴ Mészáros, István, *La obra de Sartre. La búsqueda de la libertad y el desafío de la historia*. Caracas: Vadell Hnos, 2013, p. 129.

prisioneros eligen guardar silencio al ser interrogados. La elección de no declarar también está en función a lo que ellos son en su esencia. Henri, que es uno de los soldados recluidos, descubre que en su situación de prisionero es libre, pues, como soldado, eran sus superiores los que elegían por él. En cambio ahora, aprisionado, él puede decidir por sí mismo:

“Es la primera vez después de tres años que me encuentro frente a mí mismo. Me daban órdenes. Obedecía. Me sentía justificado. Ahora nadie puede ya darme órdenes y nada puede ya justificarme. Un trocito de vida de más: sí. Justo el tiempo necesario para ocuparme de mí.”²⁶⁵

Sartre plantea una aparente contradicción en cuanto a la libertad pues muestra a un soldado que en el cumplimiento de su rol no era libre porque recibía las órdenes de su superior, pero cuando es aprisionado se descubre libre porque puede elegir si delata o no a sus compañeros en el momento de su torturado. Que delate o no, dependerá de su esencia de soldado. Si el prisionero fuera un sacerdote, su decisión de declarar o no estaría en función a su esencia de religioso. Si se tratara más bien de un traidor, la decisión se alinearía a tal esencia. La aparente contradicción se resuelve en el hecho de que el sujeto decidió ser soldado y, por tanto, ser fiel a una causa, la misma que implica defenderla a toda costa, inclusive en una situación de tortura. Pero: ¿será realmente tal sujeto un soldado en esencia? Carla Cordura plantea lo siguiente:

“Si no hay una definición del hombre es porque carece de una esencia, que es lo que las cosas tienen de establemente determinado. ‘El hombre es libre’, dice Sartre, ‘quiere decir: no es más que lo que él mismo se hace’. No hay tal cosa como una ‘especie humana’, sino sólo cada uno en su irrepetibilidad, habiendo de ser la

²⁶⁵ Sartre, J-P., *Muertos sin sepultura. El diablo y Dios*. Buenos Aires: Losada, 2005, p. 33.

determinación que él mismo se va dando mediante la elección de un fin, la inversión de su tiempo y de sus propios actos en la realización de este fin.”²⁶⁶

Sartre plantea la inautenticidad como la falsa esencia configurada por el miedo de un sujeto a hallarse constantemente ante el vértigo de la libertad. Para el filósofo francés, la inautenticidad es la manera como el sujeto escapa a su libertad recluyéndose en una falsa esencia cuyo papel es actuado constante y rutinariamente. Pero si en algún momento esa falsa esencia es puesta a prueba y no puede ser sostenida por el sujeto, entonces queda descubierto lo que tal sujeto es en sí mismo. Por ello mismo Sartre plantea que la esencia no está determinada por lo que alguien quiere ser a futuro o por lo que idealiza de sí mismo, sino por lo que el sujeto es en sí mismo en el presente, pues “[e]l ser de uno se narra durante los esfuerzos cotidianos, las relaciones, las selecciones de instrumentos de auto-creación y, sobre todo, contra la negación de aquel determinismo que articula al hombre con un todo acabado y cerrado.”²⁶⁷ En decir, el que idealiza ser, por ejemplo, un gran héroe pero que en lo real no practica el heroísmo ni lo ha hecho nunca, sólo es un soñador. Su esencia no es la de un héroe, sino la de un soñador que quiere ver en sí mismo algo que en el presente no es, por tanto, ante una situación que demande la intervención de héroe, este sujeto soñador no podrá actuar tal cual sus sueños, puesto que imaginar que se es algo no implica necesariamente serlo en realidad. El francés plantea lo siguiente:

“La libertad es falta de ser con respecto a un ser dado, y no surgimiento de un ser pleno. Y, si la libertad es ese agujero de ser, esa nada de ser que acabamos de decir, supone *todo el ser* para surgir en el meollo del ser como un agujero.”²⁶⁸

²⁶⁶ Cordua, Carla, *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre*. Universidad Los Andes, 1994, p. 2.

²⁶⁷ Yepes Muñoz, W., “La comunicación incommunicable: a propósito de las relaciones con el otro en el ser y la nada de Jean Paul Sartre”, en *Revista Lasallista de Investigación*, vol. 11, núm. 2, julio-diciembre, 2014, pp. 110-122, p. 112.

²⁶⁸ *El Ser y la Nada*, p. 660.

Entonces, “la libertad será la relación que se da con lo dado, y en lo dado surgirán los obstáculos que se opondrán a la libertad.”²⁶⁹ Pues la libertad solo es posible en el campo de lo dado que es lo concreto. Sartre no habla sobre una libertad absoluta ni tampoco de una libertad que le viene al ser desde fuera. La libertad sartreana es el propio ser del hombre que se pone en evidencia en la realidad, pues “[e]l sujeto se posiciona según sus condiciones objetivas y sus posibilidades son posibles de acuerdo a las condiciones materiales.”²⁷⁰ En *Las moscas* se plantea que la libertad es libertad para elegir dentro de lo dado. El personaje central, Orestes, ha pasado su vida desarraigado de todo, desvinculado de su propio pasado, familia, ciudad e historia, y busca encontrar algo, un acto que le dé sentido a su existencia para que viva su libertad y cargue con el peso que generan sus elecciones. Orestes parte hacia Argos, su ciudad natal, queriendo encontrar un hecho que le empiece a dar sentido a su existencia desarraigada, por ello regresa a Argos y, al llegar, expresa vivamente “he nacido aquí”²⁷¹. Con ello, el existencialista resalta la importancia de tener un lugar de origen que marque el compromiso y el sentido a la propia libertad, libertad que significa acción y compromiso con lo que se elige, pues “[l]a libertad sartreana se fundamentaba en ese principio vinculando al hombre con la libertad y la acción, que implicaba para Sartre un compromiso social inevitable”²⁷², dado que “la acción es una de las cualidades más propias del para-sí.”²⁷³

En *Las Moscas* se observa cómo Orestes va en busca de su pasado para poder encontrar un hecho que le genere un sentido a su existencia, puesto que ha sido criado libre de todo compromiso. El pedagogo que acompaña a Orestes le enseña una libertad sin compromisos que expresa así:

²⁶⁹ *Ídem.*, p. 663.

²⁷⁰ Cfr.: Diogo, M.; Maheirie, K.; “Breve análise da constituição do sujeito pela ótica das teorias de Sartre e Vygotski”, en *Aletheia*, núm. 25, enero-junio, 2007, pp. 139-151, p. 144.

²⁷¹ Sartre, J-P., *Las moscas*. Buenos Aires: Losada, 2007, p. 14.

²⁷² Gómez García, J., *Sartre. El hombre es radicalmente libre y el único responsable de su vida*. España: RBA, 2015, p. 37.

²⁷³ Basilio Cladakis, M., “Ontología, acción y verdad. De El ser y la nada a Verdad y existencia”, en *Estudios de Filosofía*, núm. 52, julio-diciembre, 2015, pp. 9-28, p. 21.

“Ahora sois joven, rico y hermoso, prudente como un anciano, libre de todas las servidumbres y de todas las creencias, sin familia, sin patria, sin religión, sin oficio, libre de todos los compromisos y sabedor de que no hay que comprometerse nunca; en fin, un hombre superior, capaz además de enseñar filosofía o arquitectura en una gran ciudad universitaria, ¡y os quejáis!”²⁷⁴

La libertad planteada por el pedagogo no satisface a Orestes en tanto que no lo vincula a nada. El joven, por el contrario, pretende enredarse con la realidad, con la posibilidad de elegir su propio camino y elegirse a sí mismo, aunque esto implique sufrir el rigor de la realidad dada. Orestes responde al pedagogo expresando lo siguiente:

“Me has dejado la libertad de esos hilos que el viento arranca a las telas de araña y que flotan a diez pies del suelo; no peso más que un hilo y vivo en el aire. (...) Hay hombres que nacen comprometidos; no tienen la facultad de elegir; han sido arrojados a un camino; al final del camino los espera un acto, *su* acto; van, y sus pies desnudos oprimen fuertemente la tierra y se desuellan en los guijarros.”²⁷⁵

Sartre plantea a través del pedagogo lo que sería una libertad sin compromisos y desligada de lo dado. Por otro lado, con Orestes plantea la libertad del ser que solo es posible en lo dado y haciendo propias las consecuencias de lo elegido en libertad. Al elegir un acto, se elige también quién se es y el sentido que toma la vida propia y la de los demás. Una vez más, la libertad planteada por Sartre denota que es una libertad que conjuga con la libertad de los otros, que todo proyecto individual implica, de una u otra forma, la libertad de los otros. Por ello Thieme de Carvalho Moura dice lo siguiente:

“Y lo que el hombre hace de sí mismo será, en algún grado, el reflejo de los otros, y la necesidad de hallar un ‘yo’ propio será el resultado de la idea de interioridad

²⁷⁴ Sartre, J-P., *Las moscas*. Buenos Aires: Losada, 2007, p. 29.

²⁷⁵ *Loc. cit.*

propia y ajena que debe ser llenada pero, en tanto que para Sartre esa interioridad es la nada del *para-sí*, la relación con el propio 'yo' será similar a la relación que se tiene con los objetos y con los otros.”²⁷⁶

Sartre plantea que el hombre es una pasión inútil en tanto que la vida es una parodia que no puede evitar la muerte y que sin embargo tiene que elegir porque no es libre de no elegir. Esa contradicción o, mejor aún, el sinsentido de la existencia es aparentemente resuelta al comprometerse con una causa, pues se finge una razón de existir y eso es lo que muestra Sartre cuando Orestes expresa la necesidad de encontrar un sentido para sí mismo expresando lo siguiente:

“¿Quién soy y qué tengo para dar? Apenas existo; de todos los fantasmas que ruedan hoy por la ciudad, ninguno es más fantasma que yo. He conocido amores de fantasmas, vacilantes y ralos como vapores; pero ignoro las densas pasiones de los vivos. (...) ¿Dónde iré? ¿Qué ciudad he de frecuentar?”²⁷⁷

Y continúa:

“Quiero ser un hombre de algún lado, un hombre entre los hombres. Mira, un esclavo, cuando pasa cansado y ceñudo, con una pesada carga, arrastrando las piernas y mirando a sus pies, exactamente a sus pies para evitar una caída, está en su ciudad, como una hoja en el follaje, como el árbol en la selva; Argos lo rodea, pesada y caliente, llena de sí misma; quiero ser ese esclavo.”²⁷⁸

²⁷⁶ Cfr.: Thieme de Carvalho Moura, M., “Um olhar Sartreano para o especialismo ‘psi’ contemporâneo”, em *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 12, núm. 3, septiembre-diciembre, 2012, pp. 767 -791, pp. 780-781.

²⁷⁷ Sartre, J-P., *Las moscas*. Buenos Aires: Losada, 2007, p. 76.

²⁷⁸ *Ídem.*, p. 77.

Sartre resuelve que una condición de esclavitud es preferible a una situación de desarraigo porque quiere mostrar que el sentido de pertenencia, que inevitablemente tiene que ligarse a un lugar dado, una sociedad y una cultura es fundamental para definir la propia esencia, aunque esta sea la de ser un esclavo. Y si se lucha contra la esclavitud o el colonialismo, “no sería por un ánimo vengativo, sino de una reivindicación transformadora que rescate la dignidad y la identidad perdida.”²⁷⁹ Se tiene que recordar que Sartre plantea, por lo menos en una etapa de su filosofía, una postura radical de la libertad sugiriendo que, aun cuando se es un prisionero, la libertad no puede ser quitada a nadie ya que Sartre no se refiere a una libertad física o de movimiento sino a la libertad que es el ser mismo del sujeto. Bajo esta óptica, arrancar la libertad a alguien no es otra cosa que extirparle su para-sí, es decir la nada de ser que intenciona sobre el mundo, lo que para la filosofía sartreana no es posible por ser el para-sí el ser de la realidad humana.

La manera como Sartre resuelve el desarraigo de Orestes en la tragedia griega es vinculándolo a un acto libre y asumiendo la responsabilidad de lo hecho. El personaje expresa: “soy demasiado ligero. Tengo que lastrarme con un crimen bien pesado que me haga ir a pique hasta el fondo de Argos.”²⁸⁰ Orestes asesina a Egisto y Clitemnestra y así asume todos los remordimientos por los crímenes cometidos por los habitantes de Argos. El acto libre de Orestes le da derecho de ciudadanía pero también descubre que él es su libertad en tanto que al elegir se elige a sí mismo. Celebró su libertad asesinando y anulando la libertad de otros y luego el joven de Argos increpa al dios Júpiter expresándole: “No soy ni el amo ni el esclavo, Júpiter. ¡Soy mi libertad! Apenas me creaste, dejé de pertenecerte.”²⁸¹ Puede decirse que apenas un sujeto es arrojado al mundo es su propia libertad, pues su esencia depende de lo que elige de acuerdo a la realidad a la que pertenece, pero esa realidad ya está constituida por los otros, por ello mismo la libertad de un sujeto que aparece en el mundo está impregnada por la libertad de los otros, esto mismo hace que ser libertad no implique necesariamente darse cuenta de ello. Por esta razón Sartre, a través de Júpiter, confiesa lo siguiente:

²⁷⁹ Cfr.: Arantes, M., “Sartre e o humanismo racista europeu: uma leitura sartriana de Frantz Fanon”, em *Sociologias*, vol. 13, núm. 27, mayo-agosto, 2011, pp. 382-409, p. 402.

²⁸⁰ Sartre, J-P., *Las moscas*. Buenos Aires: Losada, 2007, p. 80.

²⁸¹ *Ídem.*, p. 128.

“Una vez que ha estallado la libertad en el alma de un hombre, los dioses no pueden nada más contra ese hombre. Pues es un asunto de hombres, y a los otros hombres – solo a ellos – les corresponde dejarlo correr o estrangularlo.”²⁸²

La filosofía sartreana pone en las manos del ser humano su propia realidad y toda su libertad, pues “[e]n Sartre la negación de Dios es un presupuesto necesario para la afirmación de la libertad en el hombre.”²⁸³ Pero esa libertad de uno no está alejada de la libertad de los otros, sino, al contrario, la libertad de uno será coloreada por la libertad de los otros, dado que “todo concepción del yo también estará fuera, en el mundo, pues lo único que está primero es la consciencia misma.”²⁸⁴ En *Las Moscas*, Sartre pretende ligar la libertad con la aceptación de compromisos. Elegir es actuar y actuar es aceptar responsabilidades de acuerdo a la propia elección, todo parece ser lo mismo o, en todo caso, equivalente, puesto que para el filósofo francés la libertad no es posible si no se da sobre lo dado. La realidad se opone a la libertad en tanto que surge como condicionante, pero sin anular la libertad que es el mismo para-sí del sujeto. Pero la libertad expuesta por Sartre no es una que implique alcanzar o poseer todo lo que se quiera por encima de cualquier límite, sino es aquella que hace posible elegir. La libertad sartreana es libertad para elegir, lo que no significa alcanzar o poseer lo que se quiera. Según la concepción Sartreana de la elección, “todo sujeto tiene la vida que merece porque así lo eligió, sea porque tuvo éxito o porque aplazó sus decisiones.”²⁸⁵ Pero “el ser humano es libertad condicionada por la facticidad, es más, el ser humano es condicionado por la facticidad

²⁸² *Ídem.*, p. 100.

²⁸³ Gordillo Álvarez-Valdés, L., “Sartre: la conciencia como libertad infinita”, en *Tópicos, Revista de Filosofía*, núm. 37, 2009, pp. 9-29, p.11.

²⁸⁴ Cfr.: Ramos Gonçalves, R.; Alt Fróes Garcia, F.; de Barros Dantas, J.; Ewald, A.; “Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger: três concepções de fenomenologia, três grandes filósofos”, em *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 8, núm. 2, agosto, 2008, pp. 402-435 p. 424.

²⁸⁵ Biemel, W., *Sartre*. Barcelona: Salvat, 1986, p. 133.

externa e interna.”²⁸⁶ Por ello mismo, la realidad circundante y los otros son fundamentales en la constitución de cada ser humano, aun cuando cada quien es responsable de sí mismo.

4.2. La orfandad del *ser sartriano*

Se ha visto que el ser presentado por Sartre está constituido por dos estructuras del ser, que la libertad es constitutiva de la realidad humana y que la angustia es una respuesta frente al reconocimiento de la propia libertad. Hasta este punto Sartre muestra a un sujeto que aparece en el mundo y se ve condenado a asumir su existencia por sí mismo, “un ser humano lleno de contradicciones, capaz de crear y movilizar nuestra sensibilidad, pero también capaz de cometer atrocidades y aniquilaciones.”²⁸⁷ Por ello mismo, el filósofo no está hablando de un sujeto abstracto, sino de uno que está en el mundo, que es real y que, aun en su individualidad, está vinculado a los otros. Abbagnano dice lo siguiente:

“Constituir y afirmar la propia individualidad significa reconocer y respetar en los otros la misma capacidad de tener el valor de una individualidad. La convivencia humana es simplemente choque, dispersión y distracción para el hombre que no ha llegado a la unidad del yo mediante la opción de la libertad.”²⁸⁸

Si la realidad humana solo es posible en la realidad concreta, la libertad del ser solo es posible a partir de la confrontación con lo dado y que el mundo no infunde ningún sentido a la existencia del ser humano, entonces la esencia humana no tiene inicialmente ninguna direccionalidad en sí misma, pero, llega a tenerla porque está en medio de otras libertades que le quieren infundir su sentido, es decir, el otro es aquel que intenciona sobre el ser que acabe de ser arrojado al mundo para volverlo uno semejante a sí mismo, aunque esto sea claramente imposible en su totalidad por tratarse de otro ser. Con razón Stein dice que “[a]l Dasein pertenece un *coestar* con los otros entes que también tienen la forma del

²⁸⁶ Cfr.: Burstow, B., “A filosofia sartreana como fundamento da educação”, em *Educação & Sociedade*, vol. XXI, núm. 70, abril, 2000, pp. 103-126, p. 108.

²⁸⁷ Cfr.: Ewald, Ariane P., “Fenomenología e Existencialismo: articulando nexos, costurando sentidos”, em *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 8, núm. 2, agosto, 2008, pp. 149-165, p. 161.

²⁸⁸ Abbagnano, N., *Introducción al existencialismo*. México: FCE, 1955, p. 109.

Dasein.”²⁸⁹ Por tanto, el otro, que ya es un existente en el mundo, se constituye como un ser que funda, en algún sentido, el ser del sujeto que acaba de aparecer en el mundo, tal vez porque “[e]l ser que instiga a la nada en su propio fondo no es más que un deseo equiparado a una intención profunda de integración.”²⁹⁰ En *La infancia de un jefe*²⁹¹, cuento de Sartre que pertenece al libro *El muro*, el filósofo da cuenta del valor de las vivencias tempranas y cómo estas pueden marcar el destino que luego es seguido en libertad o, mejor aún, en aparente libertad. Luciano Fleurier, personaje central del cuento, toma su condición social y lo que su entorno espera de él como lo que él es. Ya no hay que enfrentarse a la incertidumbre del futuro indeterminado, ya encontró un sentido, un destino que lo alivia de la angustiosa sensación de no ser nada en cuanto a su esencia. Pero, si bien el personaje ha tomado una identidad, aun así no puede eludir su libertad. Ha aceptado el destino que los otros esperan de él, pero incluso en ese camino todo es incierto en tanto que tiene que elegir constantemente ser ese futuro que quiere ser.

La libertad sartreana no es desvinculación, es más bien compromiso, aceptación y responsabilidad. La libertad absoluta desarraigada de todo no es posible para el filósofo francés. La libertad sartreana es libertad de elección, es luchar contra la resistencia que cada situación plantea corriendo el riesgo de no lograr lo que se ha elegido hacer. Pero la historia personal genera un peso que influencia sobre las decisiones hechas por la libertad del sujeto. El pasado dado con el que Luciano Fleurier se encuentra es condicionante de sus decisiones, pero no así de su libertad de elegir. De igual manera, la mirada de los otros influye sobre sus decisiones pero no le quitan o le dan la libertad para elegir, por lo que Luciano Fleurier tiene que decidir un camino dentro de los que la realidad le plantea como posible, como realizable. La elección está determinada por lo que lo dado posibilita ser alcanzado. Dentro de esto, se configura la esencia, la inautenticidad y la manera como el sujeto se relaciona con su realidad. La posibilidad de elegir siempre está presente porque

²⁸⁹ Stein, E., *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta, 2010, p. 31.

²⁹⁰ Yepes Muñoz, W., “Integración de la libertad: perspectiva ontológica de la libertad a partir de El ser y la nada de Sartre”, en *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 22, 2015, pp. 253-281, p. 254.

²⁹¹ Sartre, J-P. *El muro*. Buenos Aires: Losada, 1972.

para Sartre ser es ser libertad. En Luciano Fleurier se resuelve el sentido de existencia de la siguiente manera:

“Generaciones de obreros podrían obedecer escrupulosamente las órdenes de Luciano; no agotarían nunca su derecho de mandar, los derechos estaban más allá de la existencia, como los objetos matemáticos y los dogmas religiosos. Y he aquí que Luciano era justamente eso, un enorme racimo de responsabilidades y de derechos. Durante largo tiempo había creído que existía por azar, a la deriva: pero se equivocó por haber reflexionado demasiado. Mucho antes de su nacimiento, su lugar estaba ya marcado bajo el sol, en Ferolles.”²⁹²

Esa realidad humana configurada por los otros también tiene un grado de condena y de reflejo de uno mismo porque tener conciencia del otro es, de alguna forma, vernos a nosotros mismos.²⁹³ Es lo que hace que Garcín, personaje de *A puerta cerrada*, declare con impotencia que “el verdugo son los otros.”²⁹⁴ O que otro personaje sentencie: “yo soy mala; quiere decir que necesito el sufrimiento de los demás para existir.”²⁹⁵ Sartre escribe lo siguiente:

“(…) más de lo que parece ‘hacerse’, el hombre parece ‘ser hecho’ por el clima y la tierra, la raza y la clase, la lengua, la historia de la colectividad de que forma parte, la herencia, las circunstancias individuales de su infancia, los hábitos adquiridos, los acontecimientos pequeños o grandes de su vida.”²⁹⁶

Con ello da cuenta de la importancia de lo dado y de los otros en la constitución de la esencia humana. La libertad original se verá de cara con la realidad y las condiciones que

²⁹² *Ídem.*, p. 149.

²⁹³ Cfr.: Alves, P., “Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjectividade”, em *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 8, núm. 2, agosto, 2008, pp. 334-357, p. 345.

²⁹⁴ Sartre, J-P., *A puerta cerrada. La puta respetuosa*. Buenos Aires: Losada, 1948, p. 37.

²⁹⁵ *Ídem.*, p. 50.

²⁹⁶ *El Ser y la Nada*, p. 665.

los otros le presentan y, de alguna manera, afecta la libertad, no en su estructura en sí misma, pero si en la manera cómo el sujeto confronta su realidad circundante, pues “[a]sí como la conciencia se encuentra consigo misma desde siempre, así también se encuentra frente a otra conciencia irremediabilmente.”²⁹⁷ En un texto autobiográfico denominado *Las palabras*, Sartre dice que “la cultura no salva nada ni a nadie, no justifica. Pero es un producto del hombre; el hombre se proyecta en ella, se reconoce; sólo le ofrece su imagen este espejo crítico.”²⁹⁸ Y en *Las moscas* dice que “hay hombres que nacen comprometidos; no tienen la facultad de elegir; han sido arrojados a un camino; y sus pies desnudos oprimen fuertemente la tierra y se desuellan en los guijarros.”²⁹⁹ Sartre también dice que “es preciso “obedecer a la naturaleza para mandar en ella.”³⁰⁰ Lo que significa que el sujeto tiene que pasar primero por un periodo de acondicionamiento para luego poder elegir ya no en función de esa libertad original que es ontológica, sino en función a su libertad que surge como social o socializada por el entorno al que pertenece. Siguiendo esta reflexión, Sartre escribe lo siguiente:

“Mostrar que el coeficiente de adversidad de la cosa y su carácter de *obstáculo* (unido a su carácter de utensilio) es indispensable para la existencia de una libertad es servirse de un argumento de doble filo, pues, si bien permite establecer que la libertad no es dirimida por lo dado, indica por otra parte algo así como un condicionamiento ontológico de la libertad.”³⁰¹

Con ello Sartre da luces acerca de la posibilidad de un ajuste de la libertad del sujeto causado por lo dado que incluye a otros sujetos existentes. La libertad en sí misma sigue intacta, pero su modo de darse en el mundo es el producto de la marca que la realidad le impone a la esencia del sujeto una vez que es arrojado al mundo. La esencia concebida por Sartre no está determinada, más bien se va formando en el tiempo y de acuerdo al entorno y

²⁹⁷ Cabanchik, Samuel M., *El absoluto no sustancial. Ensayo filosófico acerca del pensamiento de Jean-Paul Sartre*. Buenos Aires, 1985, p. 47.

²⁹⁸ Sartre, J-P., *Las palabras*. Buenos Aires: Losada, 1964, p. 57.

²⁹⁹ *Ídem.*, p. 29.

³⁰⁰ *El Ser y la Nada*, p. 655.

³⁰¹ *Ídem.*, p. 658.

a las elecciones hechas en libertad. Lo dado como hecho concreto y que se manifiesta en el contexto circundante, el momento histórico, la expresión cultural, el ambiente familiar y el entorno social constituye el espacio para el ejercicio de la libertad que desemboca en la constante formación de la esencia. Así se ve en el cuento *La infancia de un jefe*. Las condiciones bajo las que Luciano Fleurier es criado van moldeando su esencia, pues:

“O contexto e estrutura social nos quais o indivíduo encontra-se inserido fornecem um horizonte em que ele encontrará as ferramentas para construir sua singularidade, apropriando-se das práticas sociais, das ideologias e dos valores historicamente construídos. A mediação exercida pelas pessoas próximas à criança, relacionando os valores sociais e culturais às necessidades apresentadas por ela, vai aos poucos realizando o processo de socialização.”³⁰²

“El ser llamado *libre* es el que *puede* realizar sus proyectos. Pero, para que el acto pueda comportar *realización*, conviene que la simple proyección de un fin posible se distinga *a priori* de la realización de ese fin.”³⁰³ Que el fin se distinga de la realidad muestra que el fin está, de alguna manera, ligado a lo dado, por lo que la realidad ya impregna cierta huella al fin escogido en libertad. Y como la libertad se hace posible a partir de lo dado, un tipo de realidad inspira cierto tipo de ejercicio de la libertad, lo que puede ser entendido también como un modo de condicionamiento del ser del sujeto a partir de la constitución de su esencia confrontada con la realidad. En *Las moscas* se lee que “una mujer le dice a un niño: hay que tener miedo, querido mío. Mucho miedo. Así es como se llega a ser un hombre honrado.”³⁰⁴ Sartre dice que “la fórmula ‘ser libre’ no significa ‘obtener lo que se ha querido’ sino ‘determinarse a querer’ (en el sentido lato de elegir) por

³⁰² “El contexto o estructura social en los cuales el individuo se encuentra insertado proporcionan un horizonte en que él encontrará las herramientas para construir su singularidad, apropiándose de las prácticas sociales, de las ideologías y de los valores históricamente construidos. La mediación ejercida por las personas próximas al niño, relacionando los valores sociales y culturales a las necesidades presentadas por él, va poco a poco realizando el proceso de socialización.” Vieira Junior, C.; Ardans-Bonifacino, H.; Roso, A., “A construção do sujeito na perspectiva de Jean-Paul Sartre”, em *Revista Subjetividades*, vol. 16, núm. 1, abril, 2016, pp. 119-130, p. 125. La traducción es nuestra.

³⁰³ *El Ser y la Nada*, p. 656.

³⁰⁴ Sartre, J-P., *Las moscas*. Buenos Aires: Losada, 2007, p. 51.

sí mismo.”³⁰⁵ Vale la pena preguntarse qué sucede con el ser que, en el ejercicio de su libertad, nunca alcanza lo que quiere. Si ello fuera así, ese sujeto no pierde su libertad en sí, pero parece que sí puede variar el modo como hace y manifiesta su libertad. Se puede decir entonces que “parece haber aquí algo como una precedencia ontológica del en-sí sobre el para-sí.”³⁰⁶ Es decir, que lo dado puede determinar el ser libre del sujeto a partir de la vivencia concreta y la interacción con los otros. Por ello Sartre sugiere que el hombre no solo es responsable de sí al elegir, sino que es responsable de todos los hombres. A esto se suma que el sujeto tiene que lidiar con la libertad de los otros. “Queremos la libertad por la libertad y a través de cada circunstancia particular. Y al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra.”³⁰⁷ En *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Sartre expone lo que para él significa el antisemitismo, su vigencia y el condicionamiento que implica para el antisemita y el semita. Él dice lo siguiente:

“El antisemitismo es una libre y completa elección personal, una actitud global que se adopta no sólo respecto a los judíos, sino también respecto a los hombres en general, a la historia y a la sociedad: es al mismo tiempo una pasión y una concepción del mundo.”³⁰⁸

Y agrega que “[s]er judío significa ser arrojado, ser *abandonado* a la situación judía y significa también, y al mismo tiempo, asumir, e incluso encarnar, como individuo el destino y la condición mismos del pueblo judío.”³⁰⁹ En esa misma línea, el existencialismo de Jean-Paul Sartre da cuenta de cómo las circunstancias y la opresión de unos sobre otros, puede determinar la libertad de un sujeto. En el prefacio que hace Sartre al libro de Frantz Fanon

³⁰⁵ *El Ser y la Nada*, p. 657.

³⁰⁶ *Ídem.*, p. 658.

³⁰⁷ Sartre, J-P., *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2009, p. 77.

³⁰⁸ Sartre, J-P., *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Barcelona: Seix Barral, 2005, p. 19.

³⁰⁹ *Ídem.*, p. 100.

denominado *Los condenados de la tierra*, que también fue publicado en *Colonialismo y neocolonialismo*³¹⁰, Sartre expresa lo siguiente:

“El arma de un combatiente es su humanidad. Porque, en el primer momento de la rebeldía, hay que matar: terminar con un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a un mismo tiempo un opresor y un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre; el sobreviviente, por primera vez, siente el suelo *nacional* bajo la planta de sus pies.”³¹¹

En ese caso, el otro no solo es otra libertad, sino que es una libertad que quiere desconocer la libertad del otro. Se da una pugna que se resuelve de distintas maneras. Una de ellas será mediante la crianza que unos ejercen sobre otros. La libertad original del sujeto parece que está condenada a ser condicionada, moldeada, educada para que el sujeto pueda ser parte de la sociedad humana. El condicionamiento de la libertad genera una privación y una pérdida de la libertad original, pero parece que este es el requisito para que se abra paso la libertad social.

Nacemos y la sociedad nos hace seres humanos, con las miradas ajenas, nosotros consolidamos nuestro ser a la vez distinto y a la vez similar al de los otros, nos hacemos seres humanos en medio de seres humanos que nos humanizan. Biemel dice que “la persona es esencialmente solidaria con sus semejantes, su vida se desarrolla en el ámbito de convivencia con el otro desde el principio de su vida.”³¹² Y luego crecemos y la cosificación se incrementa. Al nacer se nos dio un nombre, al poco tiempo parece que ya todo nos lo han definido. Y crecemos siendo cosificados, orientando nuestra libertad a la cosificación, a ser buen estudiante, a ser buen hijo, a ser profesional, médico, abogado, profesor, y aceptamos el rol que la sociedad nos impone creyendo que estamos haciendo lo que deseamos, y aceptamos cosificarnos, asegurarnos un futuro, construir una casa, consolidar una familia, ser un hombre de bien o de mal, dado que “[l]a facticidad del para-

³¹⁰ Sartre, J-P., *Colonialismo y neocolonialismo, situación V*. Buenos Aires: Losada, 1968.

³¹¹ *Ídem.*, p. 132.

³¹² Biemel, W., *Sartre*. Barcelona: Salvat, 1986, p. 49.

sí consiste, pues, en que la conciencia no es su propio fundamento en tanto que presencia al mundo sino que se limita a fundar su propia nada, su existencia.”³¹³ Todo se orienta a materializar mis deseos y yo materializarme con ellos. Prima el deseo de consumo, de la satisfacción de necesidades, de la materialización de la riqueza, de la acumulación de capital y, mientras tanto, damos la espalda al otro, lo ignoramos como ser humano y lo vemos como un recurso o como un estorbo. Dejo de verlo como humano, porque lo reconozco humano, pero lo dejo de ver como tal, lo cosifico, lo reduzco a una condición de objeto de uso, y al hacerlo, me deshumanizo también, porque al no mirar al otro, al no hallar su humanidad, él tampoco me encuentra humano. Si no logro reconocer la humanidad del otro, estoy muy lejos de una actitud fenomenológica; si lo cosifico y lo veo como un recurso o como un estorbo, son mis prejuicios los que me gobiernan, no soy libre de mí mismo, estoy encerrado en mi propia cosificación. Si el otro es objeto cosificado, yo también lo seré para él. No mirarlo es ignorar su humanidad y, por ende, postergar mi propia humanidad.

Sartre plantea que “el ser-visto-por-otro es la *verdad* del ver-al-otro.”³¹⁴ Por tanto, que el otro me mire es humanizarme, y que yo mire al otro es humanizarlo. Somos seres que empezamos existiendo y que formamos nuestra esencia con el tiempo y por la suma de nuestras decisiones. Por ende soy una libertad que me hago a mí mismo con la acumulación de mis decisiones, y si por mi libertad veo al otro como objeto, yo, de cierto modo, me hago objeto, me reduzco a un recurso, a una cosa definida, entonces me encarno en un prejuicio. Si, en otro sentido, renuncio a mi libertad y me asumo como algo definido, inevitablemente también veré al otro como cosa inerte y definida. La salvación está en reconocer la humanidad del otro. Solo un ser humano puede reconocer otra humanidad. Mi caída original es dejarme tumbar por la cosificación que el otro proyecta sobre mí. Liberarme de esa caída es mirarlo reconociendo su humanidad y, por ende, despertando en el otro su mirada fenomenológica. Régis Jolivet dice que “la mirada de otro aparece como teniendo por efecto el trascender mi propia trascendencia, es decir, como produciendo la enajenación del mundo que yo organizo y, por consiguiente, como una enajenación de mí

³¹³ Franco Bonifaz, N., “Explicitación, defensa y crítica genética a la correlación intencional en Sartre”, en *Valenciana*, núm. 17, 2016, pp. 31-60, p. 39.

³¹⁴ *El Ser y la Nada*, p. 360.

mismo.”³¹⁵ Por tanto dejar de ser un recurso humano es despertar la propia humanidad y volver a la esencia humana que es la libertad misma, es despertar al proyecto permanente que es la realidad humana y vivir en esa fuente inagotable que es el cambio perpetuo. No hacerlo significa que “el otro (...) me convierte en un objeto para su conciencia – pone entre paréntesis mi libertad, mi situación se transforma en elemento conveniente de su situación y, en consecuencia, en factor productivo de su propio proyecto.”³¹⁶ Lo contrario es hacer que el otro me mire y que me mire como tal, es despertar su actitud fenomenológica y me halle humano. Entonces el otro también se humaniza a través de mi mirada y yo lo reconozco en su complejidad y profundidad.

Humanizar al otro es mirarlo, y que el otro me mire es humanizarme. Nos humanizamos por el otro y no por nosotros mismos. Somos seres en situación, por ende, si la situación me humaniza, soy un ser humano, en cambio, si la situación me aliena, soy meramente objeto. Sartre dice que “el ego no está ni formal ni materialmente *en* la conciencia: está fuera, *en el mundo*; es un ser del mundo, como también lo es el Ego del prójimo.”³¹⁷ Por ello somos responsables de nosotros mismos y de cómo miramos al otro. Si reconocemos la alteridad como conciencia intencional, el otro es una nada de ser siempre en proyecto, siempre abierto a sus posibilidades, en emanación permanente de sí mismo que puede humanizarme al reconocerme como una libertad semejante a él. Esa es la posibilidad que encierra la mirada sartreana.

Mirar al mal hombre es avergonzarlo de sí ante sí mismo, es ayudarlo a despertar, pues “el ser mirado es, al igual que Adán en el paraíso, darse cuenta de la desnudez humana.”³¹⁸ Mirarlo fenomenológicamente es ayudarnos a nosotros mismos a no caer en el prejuicio. Lo contrario es convertirnos en una libertad que se pierde a sí misma al cosificarse, al negarse su propia esencia, al autoengañarse. Sartre sugiere que somos libertad, que somos siempre un proyecto en realización y que nuestra esencia la vamos consolidando a partir de la suma de nuestras decisiones, lo que también implica asumir

³¹⁵ Jolivet, R., *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J. P. Sartre*. Madrid: Gredos, 1962, p. 246.

³¹⁶ Rodríguez García, J., *Sartre. El hermoso orgullo de ser libre*. Barcelona: Bellaterra, 2015, p. 172.

³¹⁷ Sartre, J-P., *La trascendencia del ego*, Madrid: Síntesis, 1988, p. 29.

³¹⁸ Muñoz Arias, J. A., *Jean Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*. Madrid: Cincel, 1987, p. 113.

compromisos de vida. Si al mirar al otro reconocemos su humanidad y así lo hacemos siempre, el hábito de mirar lo humano se puede constituir como virtud humanizadora. Que el otro me cosifique es solo una parte de la realidad humana, pues el destino del hombre, dice Sartre, “está en él mismo (...) puesto que solo hay esperanza en su acción, y que la única cosa que permite vivir al hombre es el acto.”³¹⁹ Y en el prólogo del libro *Los condenados de la tierra* dice que “solo nos convertimos en lo que somos por la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros.”³²⁰ Entonces hacernos es hacer que los otros nos miren como la libertad que somos. Ignorar a los otros es invisibilizarnos a nosotros mismos. Por tanto, mirar al otro es reconocer mi propia humanidad. Si cada sujeto elige como hábito mirar al otro sujeto como un ser semejante a sí mismo, surge la mirada humanizadora de la alteridad como una virtud que trasciende la cosificación del otro y de mí mismo. Al humanizar al otro, me humanizo y humanizo a la humanidad. Orestes dice en *Las moscas* que “la vida humana empieza del otro lado de la desesperación.”³²¹ Y como “la mirada del otro, dirigida a mí, me alcanza y me hace cambiar de actitud poniéndome en guardia”³²², no puedo humanizarme sin humanizar al otro, y, considerando la planteado por Sartre, reconocer la libertad propia implica inevitablemente reconocer la libertad de los otros y, al hacerlo, reconocer lo humano.

4.3. El *volver-a-sí-mismo* como cura contra la deshumanización y despersonalización humana

4.3.1. Deshumanización

La deshumanización y despersonalización promueve una sociedad de personas genéricas en la que cada sujeto está distanciado de sí y de los demás porque está proyectado hacia fuera de sí y, en el vacío-de-sí-mismo, se cosifica y cosifica a los demás. La pérdida de sí-mismo busca ser compensada equivocadamente con la adquisición de cosas, títulos o experiencias personales con las que cada sujeto intenta llenar el vacío-de-sí-mismo. La deshumanización es la cosificación del otro a través de la interacción social regida por dinámicas culturales

³¹⁹ Sartre, J-P., *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2009, pp. 61-62.

³²⁰ Sartre, J-P., *Colonialismo y neocolonialismo, situación V*. Buenos Aires: Losada, 1968, p. 128.

³²¹ Sartre, J-P., *Las moscas*. Buenos Aires: Losada, 2007, p. 131.

³²² Muñoz Arias, J. A., *Jean Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*. Madrid: Cincel, 1987, p. 113.

que, en muchos casos, reducen la existencia humana a simple recurso humano. El otro no es visto como un ser en sí, al contrario, se observan solo algunos aspectos de su ser, los mismos que saltan a la vista de acuerdo al campo social y *habitus* del sujeto observador, explicado por Cecilia Flachsland.³²³ Hay que considerar que “[v]er al otro como objeto no es más que la degradación del vínculo interpersonal.”³²⁴ Y la mirada cosificadora de unos hacia otros está determinada por las relaciones sociales que cada día parecen estar más influenciadas por el consumismo, por ello Sygmunt Bauman dice que “la formación que brinda la sociedad contemporánea a sus miembros está dictada, ante todo, por el deber de cumplir la función de consumidor.”³²⁵ Entonces el otro es reducido a su capacidad como comprador. A su vez, el otro me cosifica y “me convierte en un objeto para su conciencia – pone entre paréntesis mi libertad, mi situación se transforma en elemento conveniente de su situación y, en consecuencia, en factor productivo de su propio proyecto.”³²⁶ La deshumanización del otro es su cosificación y su negación como semejante a uno mismo, y, en su condición de objeto para mí, yo mismo me cosifico para él y me deshumanizo. Sin embargo, el otro es fundamental para mí en tanto que me hace volver a mí. Sartre dice que “tengo de pronto conciencia de mí en tanto que escapo a mí mismo; no en tanto que soy el fundamento de mi propia nada sino en tanto que tengo mi fundamento fuera de mí”³²⁷, en la alteridad. Reducir al otro a una condición de objeto no es negarle su fuerza vital o condición de especie humana, sino es ignorarlo como “un ser complejo que está más allá de lo genéticamente determinado.”³²⁸ Heidegger dice lo siguiente:

³²³ Cecilia Flachsland recoge el concepto de *campo* de Pierre Bourdieu y resalta que los sujetos de cada campo definen su posición según el capital que poseen, que son el capital clásico o económico, el capital social vinculado a las relaciones sociales, y el capital cultural relacionado con los conocimientos y habilidades adquiridas en la familia o instituciones escolares. El concepto de *habitus* planteado por Pierre Bourdieu “es el conjunto de modos de ver, sentir y actuar que, aunque parezcan naturales, son sociales. Es decir: están modelados por las estructuras sociales, se aprenden.” Cecilia Flachsland, *Pierre Bourdieu y el capital simbólico*. Madrid: Campo de ideas, 2003, pp. 50-53.

³²⁴ *El Ser y la Nada*, p. 260.

³²⁵ Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*. México: FCE, 2001, p.106.

³²⁶ Rodríguez García, J., *Sartre. El hermoso orgullo de ser libre*. Barcelona: Bellaterra, 2015, p. 172.

³²⁷ *El Ser y la Nada*, p. 364.

³²⁸ Marvin Harris dice que “el aprendizaje permite a los organismos adaptarse y obtener la ventaja más efectiva que proporciona una variedad de oportunidades más amplia, para lograr un éxito reproductor, que la que es posible a través de la programación genética.” Y agregará que “el aprendizaje permite a una población adaptarse u obtener ventaja de las nuevas oportunidades en una única generación, sin tener que esperar la

“[L]a persona no es una cosa, no es una sustancia, no es un objeto. Siendo así, se insiste en lo mismo que apunta Husserl cuando pide para la unidad de la persona una constitución esencialmente distinta de la de las cosas naturales.”³²⁹

Deshumanizar al otro es no querer verlo como tal. Al contrario, mirar al otro como lo que es significa tener que asumirlo y comprometerse con lo que él es, es entrar a su mundo, volverse parte de él. Pero se puede establecer un vínculo deshumanizado con el otro al cosificarlo, así su mundo ya no es el mío, lo suyo ya no me incumbe y solo miro lo que me conviene mirar del otro, con ello lo reduzco a un recurso utilizable que tampoco invade mi mundo. La distancia que establezco entre el otro y yo es la misma distancia que establezco entre yo y yo mismo. Al cosificar al otro, yo mismo me reduzco, me deshumanizo porque dejo de ser lo que soy y me convierto en lo que quiero ser para el otro, un jefe, un cliente, un empleado, un mendigo, etc., por tanto, yo mismo ejerzo mi propia deshumanización a partir de la cosificación del otro. Sartre dice que el otro “no es solamente aquel que veo, sino aquel *que me ve*.”³³⁰ Y Husserl escribe que “el otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo.”³³¹

La deshumanización del otro implica no verlo como lo que es, sino como una parte de lo que es. Claramente no puede verse al otro como tal, sin embargo concebirlo como un ser complejo, aun cuando no se le puede ver en todo su esplendor, es mejor que tomarlo como un objeto. Reducir al otro a mera cosa dista mucho de verlo como un ser humano que tiene sus propias posibilidades,³³² que es algo más que un recurso o un estorbo según los intereses del observador. Mirar al otro como ser humano evita volverlo objeto. Este mirar es ver al otro como tal y dueño de sus posibilidades, entonces “el otro aparece como un

aparición y desarrollo e mutaciones genéticas.” Harris, M., *Antropología cultural*. Madrid: Alianza editorial, 2013, pp. 46-47.

³²⁹ Heidegger, M., *Ser y tiempo*. Barcelona: FCE. Biblioteca de los Grandes Pensadores, 2004, pp. 98-99.

³³⁰ *El Ser y la Nada*, p 322.

³³¹ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 2009, p. 126.

³³² Sartre dice que “el hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente” y que “el hombre será ante todo lo que haya proyectado ser.” Sartre, J-P., *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2009, p. 32.

semejante a mí, como un ser del mundo”³³³, cuyas posibilidades son las suyas y no las mías. Husserl dice que se tiene “experiencia de los otros, en cuanto otros que realmente son, en las multiplicidades variables y concordantes de la experiencia (...). En efecto, ellos son experimentados también como gobernando psíquicamente en sus correspondientes cuerpos orgánicos naturales.”³³⁴ Al mirar al otro como tal, yo mismo me humanizo porque me doy tal cual al otro, con todas mis posibilidades. El otro ya no es un intruso en mi mundo porque no es un objeto en el mundo, sino, es un sujeto del mundo, como yo lo soy para él. Ambos nos humanizamos más allá de lo que somos como cuerpos, pues humanizar al otro es verlo como tal, como un ser siempre en transición. Por ello Sartre dice que “la realidad humana es perpetuo trascender hacia una coincidencia consigo misma que no se da jamás.”³³⁵ Cada ser humano va dejando de ser en la medida en que va siendo algo nuevo, algo que está más allá de sí mismo, que es un ser complejo, de emociones, pensamientos, anhelos, historia, experiencia, expectativas, que es parte de un entorno y de una cultura, que tiene una cosmovisión, una fe, una convicción sobre sí mismo, etc.

4.3.2. Cosificación

Cosificar al otro es negarlo como semejante a mí, y en su condición de objeto para mí, yo mismo me cosifico para él y me despersonalizo tomando distancia de mí mismo y me vuelco hacia fuera, siendo así arrastrado en un devenir de estímulos externos que me objetivan como un ser de consumo. No se puede negar al otro si antes uno no se niega a sí mismo. Para cosificarlo, debo dejar de ser yo mismo y reducirme, despersonalizarme, así ambos nos volvemos objetos del mundo. Gómez Muller dice que “el Otro es fuente de desgracia: a la vez, y correlativamente, porque aliena mi libertad y porque escapa a mi libertad, es decir, porque es el límite de mi libertad.”³³⁶ En un sentido opuesto, Ignacio Abello dice que “no existo sin el otro, el otro es mi referencia necesaria, soy para el otro,

³³³ Heidegger dice que el mundo es “en cada caso ya siempre aquel que comparto con los otros. El mundo del ‘ser ahí’ es un ‘mundo del con’. El ‘ser en’ es ‘ser con’ otros. El ‘ser en sí’ ultramundano de éstos es ‘ser ahí con’. Heidegger, M., *Ser y tiempo*. México: FCE, 2004, p. 190.

³³⁴ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 2009, p. 122.

³³⁵ Sartre, J-P., *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2009, p. 56.

³³⁶ Gómez Muller, A., *Sartre, de la náusea al compromiso*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de la Salle, Universidad Nacional de Colombia, Universidad Santo Tomás, 2008, p. 22.

soy el resultado de mis relaciones con el otro, en el pasado, en el presente y lo serán en el provenir.”³³⁷ Por tanto, cosificar al otro es dejar de ser uno mismo, es despersonalizarse, es volverse un ser genérico, homogenizado, estandarizado.³³⁸ Entonces, la despersonalización es el ocultamiento de mi ser tal cual, es el distanciamiento de mí mismo para ser un ser genérico ante el otro, el que cumple un cargo, un fin, es el ser inauténtico o falso ser, el sujeto autoengañado. Este ser despersonalizado, el ser inauténtico, es el que se ha dejado a sí mismo para exteriorizarse e identificarse con distintos juegos de roles condicionados por el campo social y cultural. Pierre Bourdieu menciona que la educación, como estrategia de reproducción social, “tiende ante todo a reproducir agentes sociales dignos y capaces de recibir la herencia del grupo. Esto sucede, en especial, con el caso de las estrategias ‘éticas’ que apuntan a inculcar la sumisión del individuo y de sus intereses al grupo y a sus intereses superiores (...).”³³⁹ Para este sujeto despersonalizado el orden de sus cuestionamientos es funcional y obedece a la necesidad de resolver los problemas planteados por el ritmo de la sociedad a la que pertenece. Sygmunt Bauman dice lo siguiente:

“[P]ara aumentar la capacidad de consumo, jamás se debe dar descanso al consumidor. Hay que mantenerlo despierto y alerta, exponerlo constantemente a

³³⁷ Abello, I., *Las relaciones conmigo y con los otros a partir de Sartre*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Centro de estudios Socioculturales, Ediciones Uniandes, 2011, p. 79.

³³⁸ Heidegger dice que “el ‘ser uno con otros’ es –ocultamiento para él mismo– inquietado por la cura de esta distancia. Dicho existencialmente, tiene el carácter de la ‘distanciación’. Cuanto menos ‘sorprendente’ para el cotidiano ‘ser ahí’ esta forma de ser, tanto más original y encarnizadamente opera. Ahora bien, en esta distanciación inherente al ‘ser con’ entra esto: en cuanto cotidiano ‘ser uno con otro’ está el ‘ser ahí’ bajo el *señorío* de los otros. no *es* él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del ‘ser ahí’. Mas estos otros no son otros *determinados*. Por lo contrario, puede representarlos cualquier otro. Lo decisivo es sólo el dominio de los otros, que no es ‘sorprendente’, sino que es desde un principio aceptado, sin verlo así, por el ‘ser ahí’ en cuanto ‘ser con’. Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. ‘Los otros’, a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano ‘ser uno con otros’ ‘son ahí’ inmediata y regularmente. El ‘quién’ no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El ‘quién’ es cualquiera, es ‘uno’”. Heidegger, M., *Ser y tiempo*. México: FCE, 2004, pp. 199-200.

³³⁹ Bourdieu, P., *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013, pp. 26-37.

nuevas tentaciones para que permanezca en un estado de excitación perpetua; y más aún, de constante suspicacia y de insatisfacción permanente.”³⁴⁰

Este sujeto despersonalizado y de consumo es un individuo circunstancial cuyo límite está marcado por el rol que representa fuera de sí, en su exterioridad o su posición social. Fromm, parafraseando a Karl Marx, dice lo siguiente:

“Cuanto menos comas, bebas, compres libros, acudas al teatro, a los bailes o al café y cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, practiques la esgrima, etc., más podrás ahorrar y *mayor* será tu tesoro que ni la polilla ni la herrumbre deteriorarán: tu *capital*.”³⁴¹

Siendo así, lo humano se reduce a las circunstancias en las que el sujeto se haya dentro de las dinámicas sociales y a los roles en los que se encuentra sumergido en cada momento, externalizado y fuera de sí. Ese ser genérico, despersonalizado y deshumanizante se ha olvidado de sí mismo, por tanto es el que está vacío de sí, a distancia de sí mismo, orientado hacia fuera y absorbido por lo externo, con pocas posibilidades de trascenderse porque está negado a sí mismo. Es un ser plano, cosificado que reproduce su condición circunstancial día tras día, es un ser monótono que ha dejado de lado su condición de ser siempre posibilidades abiertas, un ser cambiante y en permanente transición.

Sin embargo, tengamos en cuenta que la externalidad del sujeto despersonalizado no cuestiona su valía social. Comprometerse con su realidad y mejorarla tiene un valor en sí mismo, pero tampoco se debe dejar de lado que el compromiso social puede estar motivado por la despersonalización del sujeto. Así como un acto bueno puede tener un efecto positivo pero no necesariamente una motivación noble, el aporte social de un sujeto no implica

³⁴⁰ Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*. México: FCE, 2001, p. 111.

³⁴¹ Fromm, E., *Marx y el concepto del hombre. Incluye “Manuscritos económico-filosóficos” de Karl Marx*. México: FCE, 1962, p. 152.

necesariamente lucidez, puede tratarse de un sujeto circunstancial, exteriorizado, que, aun generando beneficio social, deshumaniza a los otros al verlos como objetos para su mundo. En un sentido más profundo los actos buenos y malos son equivalentes si están siendo ejecutados por sujetos despersonalizados. Esto mismo en psicología podría entenderse a partir de los estilos de afrontamiento disfuncionales que pueden generar actos buenos, como la caridad y bondad, aun cuando en realidad son motivados por esquemas psicológicos desadaptativos³⁴² como la búsqueda de aprobación o profundos sentimientos de poca valía personal que hace que el individuo deje de lado su bienestar a cambio de obtener la aprobación de los demás.

4.3.3. Vacío-de-sí-mismo

Vacío-de-sí-mismo es estar a distancia de uno mismo, proyectado hacia fuera sin consciencia de sí, olvidado de uno mismo y enganchado con lo externo. El ser humano es un ser que está ahí, en el mundo, corporalmente y con capacidad de darse cuenta de. No es un objeto del mundo porque no solo está puesto en el mundo, sino que tiene el mundo para sí y se da cuenta de ello. El ser humano es un ser que se proyecta hacia el mundo, que se adelanta a sí mismo y que comparte el mundo con otros. Estar proyectado al mundo hace que el ser humano sea un ser de este mundo, que su existencia sea posible y que sus posibilidades se abran como un abanico de senderos por los que puede tejer su vida. Estar-vacío-de-sí-mismo implica estar proyectado al mundo, fuera de sí y olvidado de sí, exteriorizado al extremo que se pierde en lo foráneo sin darse cuenta de la distancia que se ha puesto en él mismo. Nada de esto tiene que ver con la distancia geométrica, sino con la intencionalidad del sujeto. Heidegger dice que “los anteojos que llevo sobre la nariz, pese a su cercanía, están más lejos que el cuadro que miro colgado de la pared.”³⁴³ De igual manera, al estar fascinado con lo externo, el propio sujeto desaparece para sí, se mimetiza

³⁴² Young, Klosko & Weishaar plantean tres estilos de afrontamiento en la teoría de los *esquemas desadaptativos tempranos*, vinculados a las respuestas básicas que todo organismo manifiesta: lucha, huida e inmovilidad. Estos estilos de afrontamiento disfuncionales son *sobre-compensación, evitación y rendición*. Según los autores, una persona puede tener conductas positivas pero estar motivadas por esquemas psicológicos desadaptativos. Estas conductas pueden ser de orden moral, pero inspiradas por alteraciones psicológicas que afectan a la persona. Young, Klosko & Weishaar, *Terapia de esquemas. Guía práctica*. Bilbao: Desclée de brouwer, 2013, pp. 73-77.

³⁴³ Heidegger, M., *Ser y tiempo*. Barcelona: FCE. Biblioteca de los Grandes Pensadores, 2004, pp. 174-175.

con el objeto sobre el que se proyecta y se queda vacío-de-sí. Sartre dice “mi consciencia se pega a mis actos.”³⁴⁴

Del vacío-de-sí-mismo surge la necesidad de llenarse, de volver-a-sí, es entonces que inconscientemente queremos traer lo externo hacia dentro de nosotros, acción imposible pero recurrente y vana. Surge la angustia y la necesidad por poseer, ganar, conseguir o alcanzar lo que se traduzca en un estado de alivio. En el campo de la psicología, por ejemplo, las personas con trastorno *borderline* de la personalidad³⁴⁵ manifiestan un sentimiento agobiante de vacío que las puede llevar a conductas extremas como las autolesiones para evitar el abandono real o simbólico de la pareja. Pese a ello, probablemente la existencia se complicaría si no hubiera ese irse-para-fuera constante y necesario que nos hace participar de este mundo, sin embargo, también parece que el volver-a-sí-mismo es una demanda de la existencia, es lo que nos hace parar por un momento y mirar alrededor para darnos-cuenta-de, para observar, sentirnos, hallarnos, para despertar. Pero volver-a-sí no parece fácil, sobre todo porque vivimos bajo el dominio de los sentidos que nos conectan al mundo en todo instante, que nos sacan de nosotros mismos y nos proyectan en demasía hacia lo externo y al encuentro con los otros, situación motivada en gran parte por nuestra forma cultural tan activa a nivel social. El vacío-de-sí-mismo es un estado de fascinación en el que el ser se mimetiza con el objeto de su proyección para luego intentar traer tal objeto a sí mismo. Entonces se observa que el estar fuera-de-sí no solo es irse hacia fuera, sino que también implica el intento por llenar ese vacío-de-sí con lo externo, como si se tratara de un impulso de apropiación que llene ese vacío originado por el olvido de uno mismo. Tratar de llevar lo externo a dentro-de-sí también es un modo de deshumanizarse y despersonalizarse debido a que, al querer ser o poseer el objeto de mi proyección, yo mismo me dejo de lado y pretendo ser lo externo y deseado. Al introyectar lo externo en mí, no se hace otra cosa que desconocerse o ignorarse

³⁴⁴ *El Ser y la Nada*, p 363.

³⁴⁵ El Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales, DSM-IV-TR, detalla una serie de ítems que caracterizan el Trastorno *borderline* de la personalidad, entre ellos, el sentimiento crónico de vacío, esfuerzos frenéticos por evitar abandonos reales o imaginarios, comportamientos suicidas y de automutilación, entre otros. Cfr.: APA, *DSM-IV-TR. Breviario. Criterios diagnósticos*. Barcelona: Elsevier Masson, 2002, p. 280-281, p.

para volverse lo extraño. Ser lo externo es la consolidación del olvido de sí, de la ostentación de un falso ser, o de un ser inauténtico que, al no poder llenarse de sí, estará en esfuerzo permanente por introyectar y representar el ser que no es.

Ese estado en el que se vivencia un falso ser parece motivar la búsqueda constante que consolide el propio ser, búsqueda vana porque no se puede ser algo que no se es y menos al traerlo de fuera, sin embargo este impulso ciego genera que constantemente el sujeto busque nuevas situaciones y experiencias que le den la sensación de estar siendo algo que anhela. Desde su crítica a la globalización, Bauman dice que “los consumidores son, ante todo, acumuladores de *sensaciones*.”³⁴⁶ Claramente ese vacío es conveniente para el mercado, pues el ser humano vacío busca llenarse a costa de reducirse a ser un consumidor que acopia objetos y experiencias que le generen la sensación de ser alguien.” Refiriéndose al sujeto inserto en lo económico, Viviane Forrester expresa que una persona, “para merecer el derecho a vivir, debe demostrar que es *útil* para (...) la economía de mercado.”³⁴⁷ Y agrega que “*útil* significa casi siempre *rentable*, es decir que le de ganancias a las ganancias. En una palabra, significa ‘empleable’ (...).”³⁴⁸ El sujeto se despersonaliza y, al hacerlo, cosifica a los otros. Ya no se trata de encontrarse a sí mismo en su propia interioridad, sino de introyectar lo externo en la medida en que se asume como un ser genérico que además aliena a los otros al deshumanizarlos.

4.3.4. volver-a-sí-mismo

Estar-en-sí-mismo es ser lleno-de-uno-mismo, es estar completo, es mi ser saturado por mi propio ser, es ser y estar posicionado por mi propia conciencia, con lo que se devela que no somos alguien, sino que estamos siendo alguien. Aquí se ilumina el ser como un estado de consciencia que es un permanente estar-siendo y no como un ser ya cerrado, definido, completo y cosificado. Estar-en-sí-mismo es lucidez, completura consciente con el lugar y el instante en el que se está, en esa llenura de sí mismo el yo cosificado, producto de mi

³⁴⁶ Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*. México: FCE, 2001, p. 110.

³⁴⁷ Forrester, V., *El horror económico*. México: FCE, 2000, p. 15.

³⁴⁸ *Loc. cit.*

despersonalización y deshumanización, se desvanece y surge una nada-de-ser.³⁴⁹ Sartre dice que “el ego no está ni formal ni materialmente *en* la conciencia: está fuera, *en el mundo*; es un ser del mundo, como también lo es el Ego del prójimo.”³⁵⁰ Es decir, un ser que siendo, no posee un yo. Husserl dice que “el yo, fenomenológicamente reducido, no es, por ende, nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de estas.”³⁵¹ Por su lado, el budismo, que parece acercarse a lo planteado por Sartre en *La trascendencia del ego* y *El ser y la Nada*, sostiene lo siguiente:

“la persona, o ‘yo’, no se puede encontrar en los elementos físicos o mentales que la constituyen, ni se encuentra tampoco en el conjunto o el continuo de esos elementos físicos y mentales. Se descubre así que nuestro sentimiento de ‘yo’ no es nada más que una construcción o idea aplicada a los agregados o partes físicas y mentales que sirven como base a esa designación.”³⁵²

El ser es entonces la conciencia en-sí sin la necesidad de ampararnos tras la identidad de un yo. En las Investigaciones Lógicas, Husserl dice lo siguiente:

“toda *representación* que nos hiciésemos del yo convertiría este en un *objeto*. Pero en cuanto lo pensamos como objeto, hemos dejado de pensarlo como yo. Ser yo no significa ser objeto, sino ser, frente a todo objeto, aquello para lo que algo es objeto. Lo mismo cabe decir de la referencia al yo. *Algo es consciente*: significa que es objeto para un yo: este ser objeto no tolera que se le haga a su vez objeto.”³⁵³

³⁴⁹ Sartre habla sobre la conciencia irreflexiva que es conciencia del mundo y la conciencia reflexiva que tiene al yo como objeto. *El Ser y la Nada*, p. 364.

³⁵⁰ Sartre, J-P., *La trascendencia del ego*. Madrid: Síntesis, 1988, p. 29.

³⁵¹ Husserl, E., *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2013, p. 480.

³⁵² Dalái Lama, *La mente despierta. Cultiva la sabiduría en la vida cotidiana*. Barcelona: Kairós, 2013, p. 51.

³⁵³ Husserl, E., *Investigaciones lógicas II*. Madrid: Alianza editorial, 2003, p. 485.

Por tanto, estar-en-sí claramente es lo distinto aunque no excluyente a estar-fuera-de-sí, por ende, en la medida en que estamos siendo aquí y ahora, mi ser se descosifica y uno es en sí mismo lo que es. Desde este estar-en-sí puedo mirar y hallar a los otros como semejantes a mí, es decir, seres que están-siendo o, en el peor de los casos, que se han despersonalizado y están cosificados.

El volver-a-sí-mismo me hace volver a mí, serme en mí, completo, satisfecho y saturado, sin fisuras ni vacíos por llenar, es estar lleno-de-sí. Lleno-de-sí-mismo implica vivenciar el lugar y el instante presente bajo un estado de lucidez, de consciencia, experimentando la existencia o la sensación de ser uno mismo, ubicado en una temporalidad y un mundo concreto que sugiere la ausencia de un yo cosificado porque no hay vacío por llenar. Volver-a-sí-mismo es ser conciencia de sí como conciencia. Siendo así, soy un ser humano completo-de-sí que se libera del impulso de llenarse de algo externo e impropio. Hemos visto que estar a distancia de uno mismo promueve la búsqueda de llenura que, equivocadamente, el ser humano intenta resolver a partir de la adquisición de cosas materiales, títulos personales o experiencias. Como estos intentos no devuelven el ser a sí mismo, son acciones vanas que, más bien, pueden promover acciones más radicales. Tal vez aquí se expliquen algunos de los orígenes de los fascismos, las guerras, o exterminios masivos de seres humanos, o, en términos más cotidianos, el deseo de estatus, de poder o la búsqueda de la sobrevivencia, o, en otro sentido, el reconocimiento social mediante prácticas inadecuadas como la corrupción, el narcotráfico, el asesinato, etc. Por su lado, Viktor Frankl dice que “el ‘placer’ no es el fin de los esfuerzos, sino más bien un subproducto del cumplimiento de estos esfuerzos; y el ‘poder’ no es un fin sino un medio para un fin.”³⁵⁴ Seguramente para la búsqueda del sentido de la propia existencia.

Asumir o representar un rol como sujeto genera la sensación de estar siendo uno mismo, sin embargo tal vez solo se trata de un autoengaño, de la representación de un falso ser que adoptamos como nuestro ser real. Sartre dice que “la mala fe es también una concesión, ya que es un esfuerzo por rehuir el ser que soy.”³⁵⁵ Esta reducción de lo que

³⁵⁴ Frankl, V., *Psicoterapia y existencialismo. Escritos selectos sobre logoterapia*. Barcelona: Herder, 2011, p. 36.

³⁵⁵ *El Ser y la Nada*, p 366.

somos a un rol o roles nos parametra, nos plantea un libreto a seguir y empieza el proceso de despersonalización mientras también deshumanizamos a los demás. Cuestionar esos roles que asumimos nos lleva a desenmascarnos, y abre la posibilidad de volver-a-nosotros-mismos. Dejar de ser un sujeto genérico también despierta la incertidumbre de nuestra propia existencia, pues al dejar de ser un sujeto con un rol preestablecido, los libretos desaparecen y nuestra vida se muestra sin rumbo marcado y somos nosotros quienes tenemos que adueñarnos de nuestra propia existencia a partir de la toma de decisiones en las que nosotros somos los únicos responsables de nuestros actos y del rumbo que tome nuestra comunidad humana. Viktor Frankl dice que “el hombre es responsable de la realización del sentido específico de su vida personal. Pero es también responsable *ante* algo, o para algo, sea la sociedad, el género, la humanidad o su propia conciencia.”³⁵⁶

Volver-a-sí-mismo es la cura contra la despersonalización que busca completarse con lo impropio. De forma similar, volver-a-sí-mismo es dejar de cosificar al otro, pues en tanto que cada sujeto se haya completo de sí, también puede reconocer a los otros como conciencias en sí, semejantes a uno mismo en tanto que sienten, sufren, que se emocionan, que tienen anhelos, que intencionan sobre el mundo y que son importantes para nosotros, pues la vida de uno se desarrolla en el ámbito de convivencia con el otro.³⁵⁷ Finalmente, debemos de asumir la responsabilidad de mirar al otro como tal, pues, al hacerlo, uno mismo se humaniza en la misma medida que humanizamos al otro, y debemos hacerlo porque, como dice Sartre: “cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres.”³⁵⁸

Como conclusión parcial, podemos decir que el en-sí genera un peso sobre el para-sí, por ello mismo la libertad de uno está condicionada a la historia personal y social, así mismo, que esa libertad se realiza en convivencia con los otros en tanto que el vínculo interpersonal hace posible la realización de los proyectos personales, finalmente, una mejor

³⁵⁶ Frankl, V., *Psicoterapia y existencialismo. Escritos selectos sobre logoterapia*. Barcelona: Herder, 2011, p. 28.

³⁵⁷ Cfr.: Biemel, W., *Sartre*. Barcelona: Salvat, 1986, p. 49.

³⁵⁸ Sartre, J-P., *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2009, p. 33.

comunidad humana será posible en tanto que cada sujeto se tome como conciencia de sí y también asuma a los otros como semejantes.

CONCLUSIONES:

- En primera instancia, el otro es sujeto y no objeto debido a la estructura del ser planteada por Sartre y denominada ser para-otro. En segunda instancia, el otro es captado como objeto en la experiencia que tenemos de él como parte del mundo y en tanto que goza de una corporalidad que lo hace parte del mundo, pero que no lo reduce a mero objeto del mundo.
- Los críticos de Sartre se centran en el segundo momento del encuentro con el otro, por lo que tienden a resaltar la mirada cosificadora y no se centran en explicar la estructura del ser para-otro, que hace posible ver al otro como sujeto y no como objeto.
- Tomar al otro como objeto y no como sujeto se debe a la inadecuada comprensión y diferenciación entre lo que significa el prójimo-objeto del prójimo-sujeto, siendo el primero captado en la experiencia, mientras que el segundo es posible en tanto la estructura del ser para-otro y que hace posible que captemos al otro, en primera instancia, como conciencia intencional y no como objeto del mundo.
- La vergüenza es el reconocimiento del otro como sujeto y no como objeto. Por tanto, el otro es, en primera instancia, sujeto y no objeto. De hecho, lo que queda en evidencia en la vergüenza es que cada quien se cosifica a sí mismo ante la mirada del otro y no es que la mirada del otro sea inicialmente cosificante.
- El ser en-sí genera un peso sobre el para-sí, ello hace que la libertad esté condicionada por la historia personal y social, así como por las relaciones que se establecen con los otros como sujetos intencionales, lo que muestra el rol que los otros juegan en la libertad de cada sujeto, por ello mismo, los otros son, en primera instancia, sujetos y no objetos.
- Los otros hacen posible la realización de los proyectos personales elegidos en libertad debido a que somos parte de una comunidad humana, cuya convivencia será mejor si cada sujeto se toma a sí mismo con conciencia que intenciona sobre el mundo, a la vez que se toma a los otros también como conciencias que intencional sobre el mundo.

BIBLIOGRAFÍA:

Abbagnano, N., *Introducción al existencialismo*. México: FCE, año 1955.

Abello, I., *Las relaciones conmigo y con los otros a partir de Sartre*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Centro de estudios Socioculturales, Ediciones Uniandes, 2011.

Álvarez González, E., “La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean Paul Sartre”, en *Estudios de Filosofía*, núm. 38, julio-diciembre, 2008, pp. 9-45.

Alves, P., “Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjectividade”, em *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 8, núm. 2, agosto, 2008, pp. 334-357.

APA, *DSM-IV-TR. Breviario. Criterios diagnósticos*. Barcelona: Elsevier Masson, 2002, p. 280-281.

Arantes, M., “Sartre e o humanismo racista europeu: uma leitura sartriana de Frantz Fanon”, em *Sociologias*, vol. 13, núm. 27, mayo-agosto, 2011, pp. 382-409.

Ariño Verdú, A., “Del yo trascendental a la conciencia sin yo”, en *Ágora*, núm. 10, 1991, pp. 119-127.

Ariño Verdú, A., “¿Solipsismo y violencia o fraternidad?”, en *Ágora*, núm. 10, 1993, pp. 37-53.

Barata Nascimento, A.; Mendes Campos, C.; Alt, F.; “Psicologia Fenomenológica, Psicanálise existencial e possibilidades clínicas a partir de Sartre”, em *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 12, núm. 3, septiembre-diciembre, 2012, pp. 706 -723.

Basilio Cladakis, M., “Ontología, acción y verdad. De El ser y la nada a Verdad y existencia”, en *Estudios de Filosofía*, núm. 52, julio-diciembre, 2015, pp. 9-28.

Baudrillard, J., *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama, 2009.

Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*. México: FCE, 2001.

Bayarres, M., “La relevancia del otro en la filosofía Sartreana”, en *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, núm. 11, diciembre, 2006, p. 3.

Biemel, W., *Sartre*. Barcelona: Salvat, 1986.

Bourdieu, P., *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.

Burstow, B., “A filosofia sartreana como fundamento da educação”, em *Educação & Sociedade*, vol. XXI, núm. 70, abril, 2000, pp. 103-126.

Cabanchik, Samuel M., *El absoluto no sustancial. Ensayo filosófico acerca del pensamiento de Jean-Paul Sartre*. Buenos Aires, 1985.

Cordua, Carla, *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre*. Universidad Los Andes, 1994.

Cousin, F., “Un obrero infatigable”, en: Ortega Caicedo, A., (editora), *Sartre y nosotros*. Quito: Editorial el Conejo, 2007, p. 19.

Dalái Lama, *La mente despierta. Cultivas la sabiduría en la vida cotidiana*. Barcelona: Kairós, 2013.

Dastur, F., *Heidegger y la cuestión del tiempo*. Buenos Aires: Del Signo, 2006.

De Castro, A.; García, G.; Rodríguez, I.; “La dimensión corporal desde el enfoque fenomenológico-existencial”, en *Psicología desde el Caribe*, núm. 17, julio, 2006, pp. 122-148.

Diogo, M.; Maheirie, K.; “Breve análise da constituição do sujeito pela ótica das teorias de Sartre e Vygotski”, em *Aletheia*, núm. 25, enero-junio, 2007, pp. 139-151.

Ewald, Ariane P., “Fenomenologia e Existencialismo: articulando nexos, costurando sentidos”, em *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 8, núm. 2, agosto, 2008, pp. 149-165.

Flachslan, C., *Pierre Bourdieu y el capital simbólico*. Madrid: Campo de ideas, 2003.

Franco Bonifaz, N., “Explicitación, defensa y crítica genética a la correlación intencional en Sartre”, en *Valenciana*, núm. 17, 2016, pp. 31-60.

Frankl, V., *Psicoterapia y existencialismo. Escritos selectos sobre logoterapia*. Barcelona: Herder, 2003.

Frankl, V., *Psicoterapia y existencialismo. Escritos selectos sobre logoterapia*. Barcelona: Herder, 2011.

Fantone, V., *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre*. Buenos Aires: Argos, 1948.

Forrester, V., *El horror económico*. México: FCE, 2000.

Fromm, E., *Marx y el concepto del hombre. Incluye “Manuscritos económico-filosóficos” de Karl Marx*. México: FCE, 1962.

- Gaos, J., *Introducción a El Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. México. FCE, 1971.
- García-Baró, M., *Husserl y Gadamer: fenomenología y hermenéutica*. España: Bonal letra alcompas, 2015.
- Gómez García, J., *Sartre. El hombre es radicalmente libre y el único responsable de su vida*. España: RBA, 2015.
- Gómez Muller, A., *Sartre, de la náusea al compromiso*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de la Salle, Universidad Nacional de Colombia, Universidad Santo Tomás, 2008.
- González Molina, E., Δαίμων, en *Revista de filosofía*, núm. 40, 2017, pp. 107-118.
- Gordillo Álvarez-Valdés, L., “Sartre: la conciencia como libertad infinita”, en *Tópicos, Revista de Filosofía*, núm. 37, 2009, pp. 9-29.
- Harris, M., *Antropología cultural*. Madrid: Alianza editorial, 2013.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*. Barcelona: FCE. Biblioteca de los Grandes Pensadores, 2004.
- Husserl, E., *Investigaciones lógicas II*. Madrid: Alianza editorial, 2003.
- Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 2009.
- Husserl, E., *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2012.
- Husserl, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza editorial, 1994.
- Husserl, E., *Lógica formal y lógica trascendental*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009.
- Husserl, E., *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2013.
- Jolivet, R., *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J. P. Sartre*. Madrid: Gredos, 1962.
- Langaro, F.; Pretto, Z.; Germano Cirelli, B.; “Câncer e o sujeito em psicoterapia: horizontes de trabalho na perspectiva existencialista de Jean-Paul Sartre” e *Psicologia Clínica*, vol. 24, núm. 2, junio-diciembre, 2012, pp. 127-146.
- Lapointe, Francois H. “Psicología Fenomenológica de Husserl y Sartre”, en *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 2, núm. 3, 1970, pp. 377-385.

- Leyte, A., *Heidegger. El fracaso del ser*. España: Bonallettera, 2015.
- Llácer, T., *Nietzsche. El superhombre y la voluntad de poder*. España: Bonallettera Alcompas, 2015.
- Mészáros, István, *La obra de Sartre. La búsqueda de la libertad y el desafío de la historia*. Caracas: Vadell Hnos, 2013.
- Mora Rodríguez, A., “Antropología sartreana”, en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLIII, núm. doble (109 - 119), 133 – 142, Mayo – Diciembre, 2005.
- Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*. Madrid: Colección universitaria de bolsillo Punto Omega, 1967.
- Muñoz Arias, J. A., *Jean Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*. Madrid: Cincel, 1987.
- Quintiliano Pereira, D., “Sartre Fenomenólogo”, en *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 8, núm. 2, agosto, 2008, pp. 277-288.
- Ramos Gonçalves, R.; Alt Fróes Garcia, F.; de Barros Dantas, J.; Ewald, A.; “Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger: três concepções de fenomenologia, três grandes filósofos”, em *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 8, núm. 2, agosto, 2008, pp. 402-435.
- Reeder, H., *La praxis fenomenológica de Husserl*. Bogotá: San Pablo, 2011.
- Ribeiro Schneider, D., “A Náusea e a Psicologia Clínica: in terações entre Literatura e Filosofia em Sartre”, em *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 6, núm. 2, julio-diciembre, 2006, pp. 51-61.
- Rodríguez García, J., *Sartre. El hermoso orgullo de ser libre*. Barcelona: Bellaterra, 2015.
- Rodríguez García, J., *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*. Barcelona: Bellaterra, 2004.
- Rodríguez, A., “El psicoanálisis existencial de Jean-Paul Sartre”, en *Psicología desde el Caribe*, núm. 7, enero-julio, 2001, pp. 138-148.
- Rosell, S., “Tres concepciones de la libertad: racionalismo, voluntarismo/existencialismo y naturalismo”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 43. 2010, pp. 349- 372.
- Sánchez Muñoz, C., *Simone de Beauvoir. Del sexo al género*. España: Bonallettera Alcompas, 2016.
- Sartre, J-P., *El ser y la Nada*. Barcelona: Losada. Biblioteca de obras maestras del pensamiento, 2011.

- Sartre, J-P., *La trascendencia del ego*. Madrid: Síntesis, 1988.
- Sartre, J-P., *La náusea*. Buenos Aires: Losada, 1973.
- Sartre, J-P., *A puerta cerrada. La puta respetuosa*, Buenos Aires: Losada, 1948.
- Sartre, J-P., *Verdad y existencia*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Sartre, J-P., *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2009.
- Sartre, J-P., *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza editorial, 1971.
- Sartre, J-P., *La imaginación*. Madrid: Sarpe, 1984.
- Sartre, J-P., *Colonialismo y neocolonialismo, situación V*. Buenos Aires: Losada, 1968.
- Sartre, J-P., *La suerte está echada*. Buenos Aires: Losada, 1950.
- Sartre, J-P., *Las moscas*. Buenos Aires: Losada, 2007.
- Sartre, J-P., *Muertos sin sepultura. El diablo y Dios*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- Sartre, J-P. *El muro*. Buenos Aires: Losada, 1972.
- Sartre, J-P., *Las palabras*. Buenos Aires: Losada, 1964.
- Sartre, J-P., *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Barcelona: Seix Barral, 2005.
- Solé, J., *Kierkegaard. El primer existencialista*. España: Bonallettera Alcompas, 2015.
- Stein, E., *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta, 2010.
- Theunissen, M., *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. México D.F.: FCE, 2013.
- Thieme de Carvalho Moura, M., “Um olhar Sartriano para o especialismo ‘psi’ contemporâneo”, em *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 12, núm. 3, septiembre-diciembre, 2012, pp. 767 -791.
- Vargas González, L., “La situación y el papel del sujeto en la historia: De *El ser y la nada* al Sartre de posguerra”, en *Apuntes Filosóficos*, 35, 2009, pp. 171-192.
- Vargas Guillén, G., *Pensar sobre nosotros mismos*. Bogotá: San Pablo, 2002.

Vásquez Rocca, A., “Sartre: Teoría fenomenológica de las emociones, existencialismo y conciencia posicional del mundo”, en *Nómada. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, Euro-Mediterranean University Institute Roma, Italia, vol. 36, núm. 4, 2012.

Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*. Barcelona; Gedisa. 2006.

Viaña, C., “Edith Stein y las *Ideas I*”, en Carmen B. Gonzalez, Francisco M. Bodean (eds.). *Paul Ricoeur y la Fenomenología*, Santa Fe: Circulo de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe-Paraná, 2014, pp. 165-183.

Viaña, C., “Subjetividad y constitución trascendental en Husserl”, en *Tesis*, vol. 6, año VII, núm. 6, diciembre, 2013, pp. 113-133.

Watts, M., *Heidegger. Guía para jóvenes*. Madrid: Lóguez, 2003.

Vieira Junior, C.; Ardans-Bonifacino, H.; Roso, A., “A construção do sujeito na perspectiva de Jean-Paul Sartre”, em *Revista Subjetividades*, vol. 16, núm. 1, abril, 2016, pp. 119-130.

Yepes Muñoz, W., “Intencionalidad y ausencia en El Ser y La Nada de Jean-Paul Sartre Hallazgos” en *Hallazgos*, vol. 14, núm. 27, 2017, pp. 93-110.

Yepes Muñoz, W., “Integración de la libertad: perspectiva ontológica de la libertad a partir de El ser y la nada de Sartre”, en *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 22, 2015, pp. 253-281.

Yepes Muñoz, W., “La comunicación incommunicable: a propósito de las relaciones con el otro en el ser y la nada de Jean Paul Sartre”, en *Revista Lasallista de Investigación*, vol. 11, núm. 2, julio-diciembre, 2014, pp. 110-122.

Young, Klosko & Weishaar, *Terapia de esquemas. Guía práctica*. Bilbao: Desclée de brouwer, 2013.